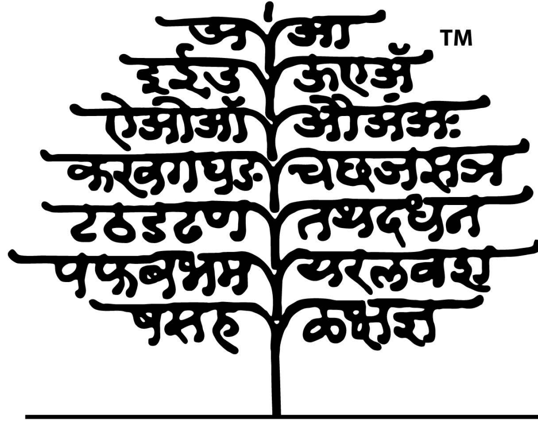
नवभारत

वर्ष २३ वे] फेब्रुवारी १९७० [अंक ५

वार्षिक वर्गणी ९ रु.] [किरकोळ अंक १ रु.



मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन

मराठी भाषा विभाग

राज्य मराठी विकास संस्था

एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,

धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६

संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

अनुक्रमणिका

प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई, यांचे मासिक

वर्ष तेविसावे | अंक पांचवा

नवभारत

फेब्रुवारी १९७०

(महाराष्ट्र राज्य साहित्य व संस्कृति मंडळ पुरस्कृत)

संपादक-मंडळ

प्रा. वि. म. बेडेकर—प्रा. गोवर्धन पारीख, प्रा. मे. पुं. रेगे का. संपादक

वार्षिक रु. ९ सहामाही रु. ५ अंकास रु. १

हे मासिक श्री. म. शं. साठे यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून प्रा. वि. म. बेडेकर यांनी प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई यांचेकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

पत्रव्यवहाराचा पत्ता : १ संपादकीय : कार्यकारी संपादक, 'नवभारत' मासिक,

२ व्यवस्थापकीय : व्यवस्थापक, 'नवभारत' मासिक,

C/o प्राज्ञ प्रेस, वाई (जि० सातारा)

३ चौकशी : श्री. वा. वि. कोनकर

१८८ एफ्, भीमरावबाडी, मुंबई २

फोन नं. ३५४८५४

विचारवंतांना आवाहन

'नवभारत' चे स्वरुप कसे आहे आणि कसे असावे? हे विद्वानांनी विद्वानांसाठी चालविलेले मासिक आहे असा गवगवा असल्यामुळे 'सामान्य' वाचक अनावश्यक विनयाने त्याच्यापासून चार हात दूर रहातात. शिवाय विद्वत्तापूर्ण लिखाण सामान्यपणे क्लिष्ट, बोजड, अनाकलनीय असते असा पूर्वग्रह किंवा अनुभव असल्यामुळेही तरतरीत, खुमासदार आणि लडिवाळ शैलीची चटक लागलेला वाचकही नवभारत हातात धरीत नाही. हे कुणासाठी असेल ते असो आणि कुणासाठी तरी असोच पण हे आपल्यासाठी नाही अशी त्याची ठाम खात्री असते. ही परिस्थिती शोचनीय आहे यात शंका नाही. एक 'विद्वत्तापूर्ण' मासिक मराठीत चालविणे किंवा चालू राखणे हा केवळ एक उपचार असता कामा नये. संस्कृतीच्या सर्व क्षेत्रात चालू असलेल्या विचारमंथनाचा परिपाक अशा मासिकात आढळला पाहिजे. सर्व विचारप्रवाह त्याच्यात प्रतिबिंबित झाले पाहिजेत आणि ह्या विचारांचे समाजात प्रसरण करण्याचे ते एक प्रभावी केंद्र असले पाहिजे. नवभारत मासिकाची आजची क्षीण अवस्था आजच्या महाराष्ट्रीय वैचारिक जीवनाच्या क्षीण अवस्थेचे गमक समजले पाहिजे.

आजच्या विशेषीकरणाच्या – स्पेशलायझेशनच्या– युगात अधिकारी, विद्वान् वाचक आणि सामान्य वाचक ह्यांना विभागणारी एक सरळ, आरपार जाणारी भेदरेषा आखताच येणार नाही. अशी रेषा आखली तर सारेच विद्वान् प्रसंगोपात्त तिच्या दोन्ही बाजूंना वावरताना आढळतील. विद्वान् माणूस आपल्या विशिष्ट आणि दिवसेदिवस अधिकाधिक आकुंचन पावणाऱ्या क्षेत्रापुरता जाणकार, अधिकारी असतो. ह्या क्षेत्राबाहेर तो कितीही प्रगल्भ, तल्लख मनाचा का होईना पण सामान्य वाचक असतो. शिवाय तत्त्वज्ञान, धर्म, साहित्य, कला, नीती, राजकीय व सामाजिक व्यवस्था, इतिहास हे केवळ विशेषज्ञांचा अभ्यासाचे विषय नव्हत. सर्वांच्याच जिव्हाळ्याचे असे ते विषय आहेत आणि असले पाहिजेत. ह्या विषयांचा विशेष अभ्यास करता येणार नाही, त्यांच्यात पांडित्य कमावता येणार नाही असा ह्याचा अर्थ नव्हे. ह्याचा अर्थ एवढाच की ज्यांच्यात पीएच्. डी. मिळविता येते असे खास अभ्यासाचे जसे हे विषय आहेत, तसे सर्वसाधारण सुसंस्कृत माणसाच्या सहजपणे घडणाऱ्या चिंतनाचेही ते विषय आहेत. कारण ह्या विषयातील विचार, त्यांचे निष्कर्ष केवळ पुस्तकात, त्या त्या ज्ञानशाखेत भागीदार असलेल्या संशोधकातच बंदिस्त होऊ शकत नाहीत. माणसांच्या वृत्ती, त्यांचा दृष्टिकोण, अनुभव, मूल्ये, त्यांची जगण्याची रीत, ह्या साऱ्या गोष्टी ह्या विचारांनी घडविलेल्या असतात. आणि म्हणून तत्त्वज्ञानातल्या, धर्मविषयीच्या एखाद्या उपपत्तीसंबंधी, साहित्य, कला ह्यांच्यातल्या एखाद्या पंथाविषयी सामान्य माणसाला आपली प्रतिक्रिया व्यक्त करावीशी वाटते; ह्या गोष्टींविषयी त्याची प्रतिक्रिया घडते. तो जरी विनयाने, भीतीने, आदराने किंवा सभ्यपणाने गप्प राहिला तरी त्याला ह्या बाबतीत काहीतरी म्हणायचे असते; आणि ते म्हणण्यासारखे असते. उलट सूक्ष्मजीवशास्त्रातील – मायक्रोबॉयालॉजीतील – एखाद्या नवीन उपपत्तीबद्दल त्याला काहीच म्हणायचे नसते, आणि क्वचित् म्हणावेसे वाटले तरी ते म्हणण्यासारखे नसते. अशा उपपत्तीविषयीचा वादविवाद केवळ जाणकारांच्या गोटात होऊ शकेल. पण धर्मविषयीचा, साहित्याविषयीचा, इतिहासाविषयीचाही वादविवाद सहजपणे दिवाणखान्यात, बसस्टॉपवर सुरू होऊ शकेल आणि रंगू शकेल. आणि असे वादविवाद अनाठायी, अव्यापारेषु व्यापार असतात असे म्हणता येणार नाही.

असे वादविवाद जोमदारपणे घडवून आणणे आणि ते 'शिक्षित' असतील म्हणजे पुरेशा माहितीवर आधारलेले आणि वैचारिक शिस्त पाळणारे असे असतील ही काळजी घेणे हे नवभारतासारख्या मासिकाचे कार्य आहे. एका विवक्षित विषयातील किंवा विषयशाखेतील संशोधनाला वाहिलेले हे मासिक नव्हे. उदा. इंग्रजीतील 'माइंड', 'जर्नल ऑफ् सिंबॉलिक लॉजिक', 'बुलेटिन ऑफ् मॅथेमॅटिक्स' ..... ह्या नियतकालिकांसारखे हे मासिक नव्हे. आज घडीला तरी भारतात अशा स्वरुपाचे नियतकालिक इंग्रजीत किंवा फारतर





हिंदीत प्रकाशित होणे इष्ट आणि अपरिहार्य आहे. अधूनमधून अचानकपणे प्रसिद्ध होऊन वाचकांना आश्चर्याचा धक्का देणाऱ्या 'जर्नल ऑफ् दि इंडियन फिलॉसॉफिकल असोसिएशन' ह्या तत्त्वज्ञानाला वाहिलेल्या नियतकालिकाची अवस्था पाहिली तर हे म्हणणे सहजच पटेल. सिंबॉलिक लॉजिकमध्ये एखाद्या महाराष्ट्रीय विद्वानाने जर काही नवीन संशोधन केले तर ते आंतरराष्ट्रीय वाचकवर्ग असलेल्या इंग्रजी नियतकालिकातच प्रसिद्ध होणे आवश्यक आहे. लेखकाने जर प्रादेशिक किंवा राष्ट्रीय अभिमानाने त्याचे मराठी भाषांतर करून ते प्रथम छापले व मराठीच्या अग्रक्रमाचे समाधान केले तर त्या लिखाणाचा तो एकमेव वाचक ठरण्याची शक्यता आहे. आपल्या मूठभर मराठी सहकाऱ्यांना जरी त्याने ते मराठी लिखाण पाठविले तरी त्यांना ते समजावे म्हणून त्याचे मूळ इंग्रजीही त्यांच्याकडे पाठविणे आवश्यक ठरेल. अशा लिखाणाला नवभारतात प्रसिद्धी देण्यात काहीच हशील नाही. परंतु सिंबॉलिक लॉजिकमुळे किंवा त्याच्यातील एखाद्या मूलभूत शोधामुळे जर तत्त्वज्ञानाच्या रीतीवर कार्यक्रमावर, उद्दिष्टांवर, इतर ज्ञानशाखांशी असलेल्या त्याच्या संबंधांवर महत्त्वाचे परिणाम घडून येणार असतील तर त्यांची आपल्या नेहमीच्या मराठी भाषेत मांडलेली माहिती नवभारताच्या वाचकांना मिळणे इष्ट आहे.

ही गोष्ट सर्वच 'मानव्य' विद्यांच्या बाबतीत खरी आहे. ह्या प्रत्येक ज्ञानशाखेत अधिकारी विद्वानांनी त्या विषयाच्या विशेष अभ्यासकांसाठी व संशोधकांसाठी लिहिलेल्या लिखाणाला वाहिलेले नियतकालिक असले पाहिजे आणि आपल्या परिस्थितीत असली नियतकालिके इंग्रजीत किंवा हिंदीत असणे स्वाभाविक आहे. ह्या नियतकालिकांची संख्या, त्यांचा भरघोसपणा, त्यांच्यात प्रसिद्ध होणाऱ्या लिखाणाचा दर्जा हे आपल्या विद्यापीठांच्या जोमदारपणाचे चिन्ह मानता येईल. पण 'नवभारत' सारख्या मासिकाचे कार्य वेगळे आहे. मानव्यविद्येतील किंवा विज्ञानातील सुद्धा एखाद्या ज्ञानशाखेतील घडामोडीमुळे त्या विषयाच्या एकंदर स्वरूपावर, त्याच्या इतर ज्ञानशाखांशी असलेल्या संबंधांवर जर परिणाम घडून येणार असेल, आपल्या सद्यःपरिस्थितीच्या आकलनात, भूतकालाच्या मूल्यमापनात, भविष्याविषयीच्या आपल्या अपेक्षा, आशा, भीती ह्यांच्यात जर ह्या घडामोडींमुळे अर्थपूर्ण असा बदल घडून येणे संभाव्य असेल तर त्यांच्याविषयीचे विश्वसनीय वातमीपत्र नवभारताच्या वाचकांना मिळणे आवश्यक आहे; ह्या घडामोडी विशद करून त्यांना सांगण्यात आल्या पाहिजेत आणि त्यांच्या तार्किक स्वरूपाचे, मानवी ज्ञानाच्या मानचित्रावर त्यांच्या होणाऱ्या परिणामांचे विवेचन ह्या वातमीपत्रात आढळले पाहिजे. उदा. 'सिंबॉलिक लॉजिकमुळे' तत्त्वज्ञानाची रीत, उद्दिष्ट, कार्यक्रम ह्यांच्यावर अर्थपूर्ण परिणाम होण्यासारखा असेल तर त्याची माहिती नवभारताच्या वाचकांना करून देण्यात आली पाहिजे. थोडक्यात म्हणजे सर्वसाधारण सुशिक्षित, संस्कृतिविषयी आस्था असलेल्या माणसांच्या जिव्हाळ्याचे, कुतूहलाचे असे जे प्रश्न असतील त्यांचे विवेचन नवभारतातून होत राहिले पाहिजे.

असे प्रश्न म्हणजे समाजापुढे वेळोवेळी उपस्थित होणारे केवळ तात्कालिक प्रश्न नव्हेत. किंबहुना तात्कालिक प्रश्न आणि स्थायी प्रश्न अशी विभागणी टिकण्यासारखी नाही. स्थायी प्रश्नच विवक्षित परिस्थितीत तात्कालिक रूप धारण करीत असतो. एखाद्या तात्कालिक प्रश्नाचा संबंध संदर्भ आपण ध्यानात घेऊ लागलो की स्थायी प्रश्नांपर्यंत पोचतो. समाजवादाचा प्रश्न घ्या. हा आजच्या घडीचा महत्त्वाचा आणि निकडीचा प्रश्न बनला आहे. माणसांच्या निष्ठा (आणि कदाचित् त्यांच्या तामसी, विघातक प्रवृत्ती) आकर्षून घेणारे आणि अनेकांना भयभीत करणारे घोषवाक्य हे स्वरूप समाजवादाने धारण केल्यासारखे झाले आहे. परंतु समाजवादाला दीर्घ आणि व्यापक अशी पूर्वपीठिका आहे; आणि तिच्यात अनेक गोष्टी मोडतात. उदा. मार्क्सने स्वप्नाळू समाजवादी म्हणून ज्यांना हिणवले अशा विचारवंतांनी रंगविलेली आदर्श समाजाची काल्पनिक चित्रे आणि त्यांच्यात अभिप्रेत असलेला कित्येक मानवी मूल्यांचा स्वीकार आणि तत्कालीन सामाजिक व्यवस्थेची चिकित्सा व निषेध, 'डायालेक्टिक' वर आणि इतिहासाच्या भौतिकवादी उपपत्तीवर आधा-





रलेला मार्क्सचा ' शास्त्रीय ' साम्यवाद; मार्क्सवादाची हेगेलिअन पार्श्वभूमी, फ्रेंच राज्यक्रांती आणि तिचे वैचारिक अधिष्ठान; औद्योगिक क्रांती आणि मानवी इतिहासात पहिल्यांदाच अवतरलेली बहुजनसमाजापर्यंत आर्थिक सुबत्ता नेऊन पोचविण्याची शक्यता ; संपत्तीचे उत्पादन आणि विभाजन ज्यांना अनुसरून अपरिहार्यपणे घडून येते असे निसर्गनियम तटस्थपणे शोधू पहाणारे अर्थशास्त्र, औद्योगिक समाजात प्रारंभी बराच काळ आढळणाऱ्या आत्यंतिक विषमतेचे शास्त्रीय समर्थन करू पहाणाऱ्या ह्या अर्थशास्त्राचा मानवतावादी भूमिकेवरून करण्यात आलेला निषेध ; कामगारांच्या चळवळी, लोकशाही समाजवाद, कल्याणकारी राज्याची संकल्पना; मार्क्समताचा लेनिनने केलेला विकास, विशेषतः क्रांतिकारक पक्षाचे स्वरूप, संघटण आणि कार्य ह्यासंबंधीची त्याची प्रभावी ठरलेली कल्पना, रशियन क्रांती आणि त्यानंतर अतिमानुष जिद्दीने आणि निर्धाराने आणि अमानुष रीतीने रशियन समाजाची करण्यात आलेली पुनर्रचना आणि त्यासाठी द्यावी लागलेली भयानक मानवी किंमत, भांडवलशाही अर्थव्यवस्थेत वारंवार निर्माण होणाऱ्या विघाडांवर केन्सने शोधून काढलेले तोडगे, 'समाजवादी' रशियन समाज आणि 'भांडवलशाही' अमेरिकन समाज ह्यांच्यातील अनपेक्षित साम्ये आणि महत्त्वाचे भेद, दुसऱ्या महायुद्धानंतर घडून आलेले आशिया आणि आफ्रिका खंडातील राष्ट्रांचे पुनरुत्थान आणि त्यामागील राष्ट्रीय, सामाजिक आणि आर्थिक प्रेरणा ; चिनी साम्यवाद, विकसित आणि अविकसित जगांचे परस्परसंबंध, त्यांच्यातील तणाव, विकसनशील समाजात आर्थिक प्रगती आणि सामाजिक न्याय ह्यांच्यात आढळून येणारा विरोध, इ. इत्यादी. आता ह्या सर्व प्रश्नांची नीट आणि पुरेपूर माहिती करून घेतल्याशिवाय समाजवादाविषयी ब्र काढता कामा नये हे कठोर व्रत आपण स्वीकारावे असे मला म्हणायचे नाही. कारण एवढे आत्मसंयमन कोणी करू शकणार नाही. परंतु समाजवादाविषयी बोलणाऱ्यांच्या मनात आणि हे बोलणे ऐकणाऱ्यांच्या मनात हा सारा संदर्भ जितका जागृत आणि ताजा असेल तितकी ही चर्चा डोळस आणि जबाबदार ठरेल; आपले धोरण ठरविताना किंवा तपासताना आपल्यापुढे असलेल्या इष्ट आणि शक्य पर्यायांचे भान आपल्याला असेल. भारतीय समाजापुढे असलेल्या महत्त्वाच्या प्रश्नांचा वैचारिक संदर्भ खोलात शिरून स्पष्ट करणे आणि अशा रीतीने शिक्षित आणि जबाबदारीने विचार करू शकणारे जनमानस निर्माण करण्याला हातभार लावणे हे नवभारताचे कार्य आहे.

पण हे कार्य करायचे तर प्रत्यक्षात काय केले पाहिजे ? करण्यासारख्या ज्या कित्येक गोष्टी सहजपणे सुचतात त्या अशा :

(१) पाश्चिमात्य आणि भारतीय विचारपरंपरेत, तत्त्वज्ञान, समाजशास्त्र, इतिहास, साहित्य आणि कलामीमांसा, धर्मविचार, अर्थशास्त्र, इ. क्षेत्रात अभिजात ग्रंथांचे स्थान प्राप्त झालेल्या पुस्तकांची ओळख मराठी वाचकांना करून दिली पाहिजे. अशा पुस्तकांची भाषांतरे करण्याची एक महत्त्वाकांक्षी योजना महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळाने हाती घेतली आहे. अशी भाषांतरे प्रसिद्ध होणे जितके महत्त्वाचे आहे तितकेच ह्या ग्रंथातील विचारांचे समालोचन करणारे आणि त्यांची चिकित्सा करणारे लेख वैपुल्याने होणेही महत्त्वाचे आहे.

(२) आपल्या दृष्टीने अत्यंत जिव्हाळ्याचे असे वैचारिक क्षेत्र म्हणजे भारतीय प्रबोधनाचा इतिहास. राजा राममोहन रॉय पासून म. गांधी, मानवेंद्र रॉय ह्यांच्यापर्यंत होऊन गेलेल्या विचारवंतांच्या सामाजिक विचारांचे आपण सतत परीक्षण केले पाहिजे, त्यांच्यातील प्रामाण्याचा अंश आणि त्यांच्या मर्यादा सतत तपासून पाहिल्या पाहिजेत. पूर्वसूरींचे विचार आत्मसात् करण्याची आणि त्यांच्यातील चैतन्य कायम राखण्याची हीच एक रीत आहे. भूतकाल आत्मसात् केल्याने वर्तमानाला खोली आणि दिशा प्राप्त होते. ह्या संदर्भात आणखी एक गोष्ट सुचते. पाश्चात्य संस्कृतीशी आपला वरवरचा का होईना पण बराचसा परिचय झालेला आहे. पण इस्लामची संस्कृती किंवा चिनी संस्कृतीविषयी आपल्याला ऐकीवसुद्धा माहिती नसते. केवळ भारतीय एकात्मतेच्या दृष्टिकोणातूनच नव्हे तर जगाच्या इतिहासातील एक प्रभावी संस्कृती म्हणून



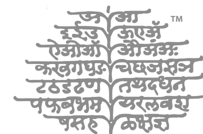


इस्लामी संस्कृतीची विस्तृत व सखोल माहिती आपल्याला असणे आवश्यक आहे. चीनच्या प्राचीन, अभिजात, पृथगात्म संस्कृतीशीही आपण परिचय करून घेतला पाहिजे.

(३) मानव्यविद्येच्या वेगवेगळ्या शाखात भारतीय संशोधकांनी जी भर घातली आहे तिचे समालोचन व परीक्षण नवभारतात झाले पाहिजे. उदा. तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रात के. सो. भट्टाचार्य किंवा डॉ. राधाकृष्णन् ह्यांनी अत्यंत महत्त्वाची कामगिरी बजावली आहे परतु मराठीत तिचे पद्धतशीर समालोचन व मूल्यमापन झालेले नाही. ह्याशिवाय अगदी पहिल्या दर्जाचे नसले तरी अत्यंत महत्त्वाचे असे वैचारिक कार्य तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रात अनेक भारतीय विचारवंतांनी पार पाडले आहे. सर्वसाधारणपणे आधुनिक तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टिकोणातून भारतीय दर्शनांचा अर्थ लावणे आणि अशा पुनर्जात, आधुनिक संदर्भ प्राप्त झालेल्या भारतीय तात्त्विक सिद्धांतांच्या भूमिकेतून आधुनिक तत्त्वज्ञानापुढे असलेल्या प्रश्नांचा विचार करणे अशा दुहेरी स्वरूपाचे हे कार्य आहे. आपल्या प्राचीन परंपरेचा आधुनिक संस्कृतीशी समन्वय साधण्याच्या विशाल प्रयत्नाचा हा एक भाग आहे आणि ह्या कार्याचेही समालोचन व परीक्षण कसोशीने होणे आवश्यक आहे. तत्त्वज्ञानाप्रमाणेच मानव्यविद्येच्या इतर शाखात, भारतीय विचारवंतांनी जे कार्य केले आहे — इतिहास, समाजशास्त्र, साहित्य, अर्थशास्त्र, इत्यादी. — त्याची माहिती, विवेचन, परीक्षण मराठी वाचकांसाठी होत रहाणे आवश्यक आहे. हे लिखाण प्रामुख्याने इंग्रजीतून आणि थोडेफार प्रादेशिक भाषांतून झालेले आहे. ह्या संदर्भात हिंदीचे स्थान प्रादेशिक भाषेचेच आहे. कारण आधुनिक भारताची सांस्कृतिक व्यवहाराची भाषा इंग्रजीच होती. नवीन ज्ञानामुळे राजकीय आणि सामाजिक बदल घडवून आणण्याची प्रेरणा जेव्हा निर्माण झाली तेव्हा हाती घेतलेल्या राजकीय आणि सामाजिक चळवळी चालविण्याचे भाषिक साधन आणि ह्या चळवळीसाठी लोकमत तयार करण्यासाठी हे नवीन ज्ञान लोकात प्रसृत करण्याचे भाषिक साधन एवढेच मर्यादित स्वरूप प्रादेशिक भाषांना लाभले होते. यापुढे कदाचित् ही स्थिती पालटेल. आपल्या सर्व सांस्कृतिक व्यवहाराची भाषा हे स्थान प्रादेशिक भाषांना द्यावे आणि सर्व भारतीय भाषांतील सांस्कृतिक व्यवहारांना एकत्र सांधणारी जोडभाषा हे स्थान हिंदीला द्यावे अशी आपली राष्ट्रीय ईर्षा आहे. पण हे चांगल्या प्रकारे घडून यायचे असेल तर त्याची काळजीपूर्वक पूर्वतयारी केली पाहिजे; आणि ह्या पूर्वतयारीचा एक भाग हा की भारतीय विचारवंतांनी भारतीय समाजापुढील प्रश्नांचा जो विचार आतापर्यंत इंग्रजीच्या माध्यमातून केला तो मराठीत प्रतिबिंबित झाला पाहिजे. हा जुना संदर्भ सुटू देता कामा नये ; तो महाराष्ट्रीय समाजाच्या मनात ताजा आणि जागृत असला पाहिजे. भारतीय विचारवंतांचे कुल (community) अजून निर्माण व्हायचे आहे. हे भावी कुल जर जोमदार आणि प्रभावी बनायचे असेल तर त्याने केलेले विचारमंथन भारतीय भाषांत उतरले पाहिजे, ह्या विचारांनी लोकांची मने, त्यांच्या वृत्ती घडल्या पाहिजेत.

(४) शेवटी इंग्रजी, अन्य भारतीय भाषा आणि मराठी यांमध्ये प्रसिद्ध होत असलेल्या वैचारिक साहित्याचा परामर्ष मराठीत घेतला गेला पाहिजे. वैचारिक ग्रंथांची चिकित्सा होणे हा त्यांचा मान असतो. मेलेले मूल जन्माला यावे तशी आपल्या एका पुस्तकाची प्रसिद्धीनंतर गत झाली अशी तक्रार प्रसिद्ध तत्त्ववेत्ते ह्यूम ह्यांनी एके ठिकाणी केली आहे. मराठीत प्रसिद्ध होणारी वैचारिक पुस्तके मृतच रहातात. त्यांची कोणी दखल घेत नाही, त्यांतील विचाराची चिकित्सा करीत नाही, त्या पुस्तकाचा प्रभाव लोकांच्या विचारावर पडला आहे, विचारांना त्याने चालना मिळाली आहे, वळण लागले आहे असे क्वचित्‌च घडून येते. ही परिस्थिती सुधारणे, वैचारिक पुस्तकांचे मूल्यमापन करणे, त्यांतील मतांचे परीक्षण करणे त्यांच्यावर चर्चा घडवून आणणे हे कामही नवभारताने केले पाहिजे.

ह्या वैचारिक कार्यात सहभागी व्हावे असे महाराष्ट्रातील सर्व विचारवंतांना, विशेषतः प्राध्यापकवर्गाला कळकळीचे आवाहन आहे. — का. संपादक





ले. प्रा. कांतिलाल शाह : भाषां. प्रा. मे. पुं. रेगे

धार्मिक भेद : गांधीजींचे विचार आणि कार्यपद्धती

गांधीजींनी ज्या अनेक प्रश्नांना हात घातला होता त्यांच्यात वेगवेगळ्या धर्मांच्या अनुयायांमध्ये धार्मिक प्रथा, सिद्धांत ह्यासंबंधीं असलेल्या भेदांतून निर्माण होणारे प्रश्नही होते. हे भेद वेगवेगळ्या प्रकारचे होते : (अ) उपासनेची किंवा आराधनेची पद्धत, (आ) धार्मिक मते किंवा सिद्धांत (ईश्वर, परलोक, जीवात्मा इत्यादिविषयींची मते), (इ) इतर धर्म, त्याचे प्रेषित, धर्मग्रंथ ह्यांच्याकडे पहाण्याचा दृष्टिकोण किंवा त्यांच्याविषयीची वृत्ती, इत्यादी. ह्या भेदांमुळे भिन्नधर्मी समाजांमध्यें तणाव निर्माण होत असे व अजूनही होतो. सामान्यतः हा तणाव सुप्त असतो पण प्रसंगी जागृत होतो. त्याच्या उद्रेकाचे आपल्याला परिचित असलेले रूप म्हणजे जातीय दंगा आणि त्याच्यामुळे घडून येणारी जीविताची आणि मालमत्तेची हानी. ह्या प्रकारच्या संघर्षाच्या बुडाशी असलेले प्रश्न राजकीय आणि सामाजिक असतात की धार्मिक असतात हा वादाचा विषय होऊ शकेल. परंतु ह्या बाबतीत आपले मत काहीही असले तरी धार्मिक भेद हे ह्या तणावाच्या कारणाचा एक घटक असतात हे निश्चित. स्वतः गांधीजींनी ह्या प्रश्नांकडे धार्मिक प्रश्न म्हणूनच पाहिले होते हीही लक्षात घेण्याजोगी गोष्ट आहे. गांधीजींनी हे प्रश्न धार्मिक प्रश्न म्हणून सोडविण्याचे जे प्रयत्न केले त्यांचा विचार करणे हे ह्या निबंधाचे प्रयोजन आहे.[१]

ह्या निबंधाच्या पहिल्या विभागात उपासना-पद्धतिसंबंधीच्या —उदा. मूर्तिपूजा, मशिदीपुढील वादन, इत्यादी भेदांतून निर्माण होणाऱ्या कलहाविषयींची गांधीजींची भूमिका मी समजावून सांगणार आहे. ह्या प्रकारचे प्रश्न सोडविण्यासाठी त्यांनी ज्या मार्गाचा पुरस्कार केला आहे त्यामागची तत्त्वे स्पष्टपणे मांडण्याचाही मी प्रयत्न करणार आहे. दुसऱ्या विभागात इतर धर्मांच्या धर्मग्रंथांचा अभ्यास, इतर धर्मांचे सिद्धान्त, त्यांची मते ह्याविषयींच्या भिन्न दृष्टिकोणांतून निर्माण होणाऱ्या प्रश्नांचे गांधीजींनी जे विवेचन केले आहे त्याचा विचार मी करणार आहे आणि ह्या विवेचनाला आधारभूत असलेली तत्त्वे स्पष्ट करण्याचा प्रयत्न करणार आहे. तिसऱ्या विभागात गांधीजींच्या मतांपासून धर्माच्या स्वरूपाविषयींची जी भूमिका निष्पन्न होते तिचे दिग्दर्शन मी करणार आहे, आणि गांधीजींच्या मतांचा प्रभाव कां पडू शकला नाही हा प्रश्न उपस्थित करणार आहे. मला असे सुचवायचे आहे की जे प्रश्न सोडविण्यासाठी ऐहिकतावादाचा— सेक्युलरिझम्‌चा स्वीकार हा एकमेव मार्ग आहे असे अनेकदा

१. ह्या निबंधाच्या काही महत्त्वाच्या मर्यादांचा उल्लेख मला करायचा आहे. एकतर हा निबंध गांधीजींच्या ह्या विषयावरील लिखाणाच्या एका संग्रहावर आधारला आहे – (Hindu Dharma, Sections 3 and 9, by T. C. Kumarappa) ह्या संग्रहावर. ह्या विषयावरील गांधीजींच्या समग्र लिखाणाचे आलोचन मी केलेले नाही. दुसरी मर्यादा ही की ह्या लेखसंग्रहाच्या आधाराने सुद्धा ज्या प्रश्नांचे विवेचन ह्या निबंधात केले आहे त्यांच्याशी अतिशय जवळचा संबंध असलेल्या इतर प्रश्नांविषयी गांधीजींनी जी मते मांडली आहेत त्यांचे परीक्षण मी केलेले नाही. ह्या आणि इतर कारणांमुळे हा निबंध एक सुरवातीचा प्रयत्न आहे, त्यांतील विवेचन अंतिम स्वरूपाचे नाही असे म्हटले पाहिजे. आणखी एक मर्यादा ही की गांधीजींनी जी मते मांडली किंवा जे वर्तन केले त्याला इतरांची प्रतिक्रिया काय झाली ह्याचा शोध घेण्याचा समाधानकारक प्रयत्न ह्या निबंधात मी केलेला नाही.





मानण्यात येते ते सोडविण्याचा एक पर्यायी मार्ग गांधीजींच्या मतात आढळतो.[२]

(१)

उपासनापद्धतीच्या भिन्नतेतून उद्‌भवणाऱ्या पुढील दोन प्रश्नांचा विचार ह्या विभागात मी करणार आहे: (अ) मूर्तिपूजा ; (आ) मशिदींपुढील वादन

(अ) **मूर्तिपूजा** :– कोणत्या ना कोणत्यातरी मूर्तीची पूजा करणे हे हिंदू उपासनापद्धतीचे एक सर्वसाधारण वैशिष्ट्य आहे. ह्याच्या उलट इस्लाम धर्माचे अनुयायी मूर्तिपूजा अंधश्रद्धेवर आधारली आहे आणि ते एक पाप आहे असे मानतात. ख्रिश्चन धर्माचे मतही मूर्तिपूजेला फारसे अनुकूल नाही. ह्यामुळे हिंदूंच्या मूर्तिपूजेच्या प्रथेवर मुसलमानांकडून आणि ख्रिश्चनांकडून आक्षेप घेण्यात येतात. मूर्तिपूजा म्हणजे केवळ काही मानवांची – ईश्वराची नव्हे– करण्यात येणारी पूजा आहे किंवा ती केवळ अनेक देवांची – एकमेव ईश्वराची नव्हे – करण्यात येणारी पूजा आहे असे म्हणण्यात येते.

ह्या आक्षेपाला गांधीजींनी दिलेले उत्तर अनेकविध आहे.

१. मंदिरे अंधश्रद्धेवर आधारलेली नाहीत किंवा त्यांच्यात काही पाप नाही. मंदिरे ही अमूर्त अनन्ताशी संबंध जोडण्यासाठी माणसांना आवश्यक असलेले पूल किंवा सेतू आहेत असे त्यांचे गांधीजी वर्णन करतात. सर्वसाधारण माणसांच्या आराधनेसाठी मंदिर आवश्यक आहे, भक्तीचे ते एक बहुमोल साधन आहे, माणसाची जी स्वाभाविक प्रकृती आहे तिच्यातूनच मंदिर आणि मूर्ती निर्माण होतात, मूर्तीमुळे माणसाच्या एका स्वाभाविक आध्यात्मिक गरजेचे समाधान होते असे ते म्हणतात. मंदिरांची, मूर्तींची आवश्यकता नाकारणे म्हणजे ईश्वराची, धर्माची, मानवाच्या पार्थिव अस्तित्वाची आवश्यकता नाकारण्यासारखे होईल असे त्यांचे म्हणणे आहे.

२. मूर्तिपूजन, मूर्तिभंजन इ. पदांना ते अधिक सूक्ष्म अर्थ देतात. मूर्तिपूजेमागची वृत्ती किंवा तत्त्वज्ञान आपल्याला मान्य आहे आणि ह्या अर्थाने आपण मूर्तिपूजक आहो असे ते स्वतःविषयी म्हणतात. उलट स्वतःच्या उपासनापद्धतीशिवाय अन्य उपासनापद्धतीत काहीच अर्थ असणे शक्य नाही असे मानणारा धार्मिक कडवेपणा हासुद्धा मूर्तिपूजेचाच एक सूक्ष्म प्रकार आहे आणि त्याला आपण विरोध करीत असल्यामुळे आपण मूर्तिभंजक आहो असेही त्यांचे म्हणणे आहे.

३. पण ह्याचा अर्थ असा नव्हे की ते उपासनेची कोणतीही पद्धत, कसलीही उपासना मान्य करीत. त्यांचे स्वतःचे मंदिर उभारायची जी कल्पना होती तिला त्यांनी निकराने विरोध केला; त्याचप्रमाणे उपासनेचा एक भाग म्हणून पशुहत्या करण्याच्या प्रथेचा त्यांनी निषेध केला.

४. मंदिरांची आमूलाग्र सुधारणा होणे आवश्यक आहे ही गोष्ट ते मान्य करतात.

५. त्यांच्या कल्पनेतील आदर्श मंदिर परंपरागत आलेल्या मंदिरांहून अधिक व्यापक कार्य करणारे असे आहे ; औषधोपचार, शिक्षण इत्यादी गोष्टींची सोय हे मंदिर करू पहाते.

भाष्य :

(१) गांधीजी मंदिर हा शब्द 'ज्याच्यात मूर्तीची स्थापना झाली आहे आणि ज्याच्यात मूर्तीची पूजा होते ते मंदिर' ह्या अर्थाने केवळ वापरीत नाहीत हे उघड आहे. मंदिर ह्या शब्दाला त्यांनी अत्यंत सामान्य अर्थ दिला आहे. स्वतःच्या आदर्शाला मूर्त आकारात पहाणे म्हणजे मंदिर.

(२) तेव्हा मूर्तिपूजेचे त्यांनी जे समर्थन केले आहे त्याचा मुख्य आधार हा की मूर्ती हे अनेक प्रतीकातले – एखादे मंदिर, ग्रंथ, वास्तू इत्यादी प्रतीकांसारखे – एक प्रतीक आहे. ह्या प्रतीकांपैकी कोणतेही विवक्षित प्रतीक स्वतःच्या गुणधर्मामुळे इतर प्रतीकांपेक्षा श्रेष्ठ असू शकते ही भूमिका ते स्वीकारत नाहीत. स्वाभाविकच मूर्तिपूजेवर करण्यात येणारे सर्व आरोप ते झिडकारतात.

(३) मूर्तिपूजेवर होणाऱ्या टीकेचा निषेध करण्याचे एक कारण म्हणजे ह्या टीकेमागे

२. ही गोष्ट अगदी शेवटी शेवटी माझ्या ध्यानात आली. आणि ही गोष्ट उशीरा ध्यानात आल्यामुळे ह्या निबंधात काहीसा विस्कळीतपणा आला आहे.





अनेकदा सामाजिक दडपण, विशेषतः ख्रिश्चन मिशनऱ्यांकडून येणारे सामाजिक दडपण, असे.

(४) मूर्तिपूजेचे समर्थन करताना परंपरेचा आधार ते गौणत्वाने घेतात. मूर्तिपूजेमागचे तत्त्व तिचे समर्थन करायला पुरेसे आहे.

(आ) **मशिदीपुढील वादन** :– मूर्तिपूजेच्या प्रश्नाच्या मानाने हा प्रश्न इतक्या मूलभूत स्वरूपाचा नाही; तरीपण तो बराचसा नाजूक ठरला आहे. मूर्तीला मुसलमानांचा जेवढा विरोध आहे तेवढा वादनाला नाही आणि म्हणून हा काही मूलभूत महत्त्वाचा प्रश्न नाही. पण तो नाजूक असण्याचे कारण मुसलमानांची जी उपासनेची पद्धत आहे तिच्यात वाद्यांना स्थान नाही आणि तिच्यात आणि वादनात विरोध आहे. आपल्या उपासनापद्धतीत संगीतवादनाला कोणी स्थान दिले तर त्यात आक्षेपार्ह काहीच नाही. ह्याच्याउलट आपली प्रार्थना शांततेत व्हावी अशी मुसलमानांप्रमाणे कुणी इच्छा धरली तर तिच्यातही काही आक्षेपार्ह नाही. पण जेव्हा मशिदीपुढून सवाद्य मिरवणूक जाते तेव्हा ह्या दोन्ही अधिकारांचा सुसंगत समन्वय घडवून आणणे व्यवहारात अशक्य होते.

हा प्रश्न सोडविताना येथे कोणत्याही तत्त्वांचा प्रश्न अंतर्भूत नसल्यामुळे गांधीजी ' जर-तर 'ची भाषा वापरतात. धार्मिकदृष्ट्या वाद्ये वाजविणे जर आवश्यक असेल तर वाद्ये वाजविली पाहिजेत, पण मुसलमानांना चिडविण्यासाठी वाद्ये वाजवू नये.

भाष्य :–

ह्या प्रश्नाचे गांधीजींनी जे विवेचन केले आहे त्याच्यात धर्माच्या स्वरूपाविषयीचे एक तत्त्व अनुस्यूत आहे. ते हे की उपासनेची विवक्षित पद्धत **दडपणामुळे** सोडून देणे म्हणजे धर्मच सोडून देणे; ह्याचा अर्थ असा की धर्माचे स्वरूप निश्चित करताना सामाजिक वर्तनाचा संदर्भ ध्यानी घेणे आवश्यक असते.

(२)

मूर्तिपूजा, मशिदीपुढील वादन, गोहत्या इत्यादी प्रश्नांवरून धार्मिक कलह अनेकदा उघडपणे माजतात आणि म्हणून धार्मिक झगड्यांची ही कारणे आहेत ही गोष्ट आपल्या सहज ध्यानात येते. पण वास्तविक हे प्रश्न म्हणजे शरीराला एखादे गळू व्हावे तसे आहेत. धार्मिक कलहामागची कारणे अधिक व्यापक आणि सूक्ष्म असतात. एखाद्या धर्माच्या अनुयायांची आपले धर्मग्रंथ, धार्मिक तत्त्वे आणि सिद्धांत, प्रथा ह्यांच्याकडे पहाण्याची आणि त्याचप्रमाणे इतर धर्मांच्या ग्रंथांकडे, सिद्धांतांकडे, प्रथांकडे पहाण्याची जी वृत्ती असते – आणि सामाजिक मनात खोलपर्यंत मुरलेली अशी ही वृत्ती असते – तिच्यात ह्या कलहांची कारणे शोधली पाहिजेत. धर्माने जी आत्मलक्षी इतरांना बहिष्कृत मानण्याची वृत्ती जोपासलेली असते ती म्हणजे भिन्नधर्मीयांमध्ये असलेल्या परस्पर वैमनस्याचे, विरोधाचे मूर्त स्वरूप होय ; आर्य आणि अनार्य, ख्रिश्चन आणि हीदन, मुसलमान आणि काफर इत्यादी प्रचलित द्वंद्वांमध्ये ही वृत्ती प्रकट होते. वरवर आढळणाऱ्या विरोधांच्या मुळाशी असलेल्या सूक्ष्म आणि चिवट विरोधांचे निराकरण आपण जोपर्यंत करीत नाही तोपर्यंत उघड, हिंसात्मक उद्रेक टाळण्यासाठी आपण जे उपाय योजू ते यशस्वी ठरले तरी तात्पुरते इलाज ठरतील. हे प्रश्न हाताळण्याचा गांधीजींचा जो मार्ग आहे त्याच्यामुळे ज्या आत्मलक्षी, बहिष्कारी वृत्तीतून धार्मिक भेद उद्‌भवतात तिचे निराकरण होण्याऐवजी किंवा ती सौम्य होण्याऐवजी अधिक प्रबळ होईल असे भासणे शक्य आहे ; कारण गांधीजी भिन्न उपासनापद्धतींना प्रमाण मानतात. पण ह्या भिन्न उपासनापद्धतींचे समर्थन गांधीजी कोणत्या आधारावर करतात ? तर एकाच अमूर्त अनंताशी संबंध साधण्यासाठी निर्माण करण्यात आलेली ही भिन्न प्रतीके आहेत. पण एवढे म्हटल्याने ह्या अनंताच्या स्वरूपाविषयींचा एकच सिद्धांत, एकच सत्य सर्व धर्मांनी स्वीकारलेले असते हे दाखवून दिल्यासारखे होत नाही. हे दाखवून द्यायचे तर भिन्न धर्मात असलेल्या इतर भेदांचाही उलगडा करणे आवश्यक आहे. तेव्हा निरनिराळ्या धर्मात असलेल्या मूलभूत भेदांशी





संबंधित अशा काही प्रश्नांचा गांधीजी विचार करतात. हे प्रश्न पुढील होत :

(अ) इतर धर्मांनी प्रमाण मानलेल्या धर्मग्रंथांचा अभ्यास आणि अशा अभ्यासाचा पुरस्कार.

(आ) वेगवेगळ्या धर्मांनी स्वीकारलेल्या परस्परविरोधी सिद्धांतांचा उलगडा;

(इ) सर्वधर्मसमानतेचे तत्त्व ;

(ई) धर्मांतराची प्रथा.

(अ) इतर धर्मांनी प्रमाण मानलेल्या धर्मग्रंथांचा अभ्यास आणि अशा अभ्यासाचा पुरस्कार :

गांधीजी दररोज ज्या सार्वजनिक प्रार्थनासभा घेत त्यांत वेगवेगळ्या धर्मांच्या धर्मग्रंथातील वचने, प्रार्थना म्हणण्यात येत हे प्रसिद्धच आहे. इतरांच्या धर्मग्रंथाविषयीची प्रचलित असलेल्या उदासीनतेच्या किंवा विरोधाच्या वृत्तीऐवजी ही एक वेगळी प्रथा त्यांनी पाडली होती. अनेक जणांनी गांधीजींना पत्रे लिहून ह्या प्रथेला आक्षेप घेतला होता. एका पत्रलेखकाने गांधीजी अहमदाबादच्या राष्ट्रीय महाविद्यालयातील विद्यार्थ्यांना बायबल शिकवीत असत त्याला हरकत घेतली होती. बायबलाऐवजी त्यांना वेद शिकविण्यात यावे असे त्याने सुचविले होते. फाळणीपूर्वीच्या लगतच्या काळात गांधीजींच्या सार्वजनिक प्रार्थनासभात कुराणातील वचने म्हणण्यात येत त्याविरुद्ध निदर्शने झाली होती. गांधीजींनी आपल्या कृतीचे समर्थन दोन आधारांवर केले.

(१) प्रत्येकाला आपली उपासनापद्धति निवडण्याचे स्वातंत्र्य असले पाहिजे. उदा. वर जी पहिली हरकत उल्लेखिलेली आहे तिच्या बाबतीत गांधीजींनी असे म्हटले की आपल्याला स्वतःला करावेसे वाटत होते हा येथे प्रश्न नसून त्या विद्यार्थ्यांना काय पाहिजे होते हा प्रश्न आहे. (विद्यार्थ्यांना बायबल शिकायचे होते.)

(२) सनातन हिंदू धर्मावर जाज्वल्य निष्ठा असण्यात आणि बायबल किंवा कुराण वाचण्यात कोणतीच विसंगती नाही. धर्मामध्ये कृतीला महत्त्व आहे, आपली श्रद्धा आपण कोणत्या शब्दात मांडतो त्याला महत्त्व नाही. हिंदू किंवा मुसलमान किंवा ख्रिश्चन असणे म्हणजे स्वतःला एक लेबल चिकटवून घेतलेले असणे. ही लेबले ह्या जगात टाळता येत नाहीत ; परंतु परलोकात त्यांना काही स्थान नसते. गांधीजींनी स्वतःसाठी 'हिंदू' ह्या लेबलाचा स्वीकार केला होता कारण त्यांच्या वाडवडिलांचे ते लेबल होते ; आणि शिवाय इतर धर्मात जे जे चांगले आहे ते आत्मसात करण्याला आडकाठी येणार नाही अशा तऱ्हेने ते लेबल त्यांनी पत्करले होते. आज हिंदू धर्माचे प्रत्यक्षात जे स्वरूप आहे त्याच्या तत्त्वाप्रमाणे असे करायला अनुज्ञा नसली किंवा प्रत्यक्ष व्यवहारात हिंदू लोक असे करीत नसले तरी हरकत नाही. प्रत्येक धर्मात सत्य पहाणारा, इतर धर्मांविषयी अमर्याद सहिष्णुता बाळगणारा, इतर धर्मातील चांगल्या गोष्टी आत्मसात् करण्याची अमर्याद शक्ती असणारा हिंदू धर्म हाच खरा हिंदू धर्म ; एखादी वाईट प्रथा पूर्वापार चालत आलेल्या रूढीमुळे पावन ठरली आहे किंवा एखाद्या संस्कृत ग्रंथात ती प्रमाण आहे असे सांगण्यात आले आहे म्हणूनच केवळ ती वाईट नसून चांगली आहे असे मानणारा धर्म खरा हिंदू धर्मच नव्हे. ह्या खऱ्या हिंदु धर्माशी विसंगत असलेल्या ज्या काही गोष्टी आजच्या प्रत्यक्ष हिंदू धर्मात आढळत असतील त्या हिंदू धर्माला विरोधी किंवा धर्मालाच विरोधी अशा गोष्टी आहेत. गांधीजींनी इतरही कोणत्यातरी लेबलाचा—मुसलमान किंवा ख्रिश्चन ह्या लेबलाचा स्वीकार केला असता ; पण तो ह्या अटीवर की बायबलचा किंवा कुराणाचा अर्थ स्वतःच्या मताप्रमाणे लावण्याचे स्वातंत्र्य त्यांना असले पाहिजे.

भाष्य : गांधीजींनी हे जे स्वतःचे समर्थन केले आहे ते लक्षात घेतले तर वेगवेगळ्या धर्मांच्या अनुयायांमध्ये परस्परवैमनस्याचा जो भाव असतो त्याचे निराकरण ते दोन मार्गांनी करू पहात होते असे दिसते :

(१) धर्माच्या स्वरूपाविषयीचे एक नवीन मत, त्याच्या स्वरूपाविषयीची एक नवीन समज





ते रूढ करू पहातात, ही समज अशी की आत्मलक्षी, बहिष्कारी वृत्ती धर्माला विघातक आहे. धर्माच्या स्वरूपासंबंधीची ही समज जर आपण स्वीकारली तर आपल्या स्वतःच्या धर्मात ज्या वाईट गोष्टी आहेत त्यांचा अव्हेर करणे आपल्याला भाग पडते आणि इतर धर्मात ज्या चांगल्या गोष्टी आहेत त्यांचा स्वीकार करावा लागतो. पण धर्माच्या स्वरूपासंबंधी ही कल्पना जर आपण स्वीकारली तर "आपला स्वतःचा विवक्षित धर्म" ही संकल्पनाच नष्ट होणार नाही काय? काय वाटेल ते झाले तरी आपला धर्म आपण सोडता कामा नये अशी आपली धर्माविषयीची कल्पना असते की नाही? पण आपल्या धर्माची कल्पना जर गांधीजी सांगतात तितकी आपण लवचीक केली तर आपण काय सोडले आहे आणि कशाला घट्ट धरून आहो हे आपल्याला काय कळणार?

२. ह्या प्रश्नाशी धर्माला अनुसरून केलेली कृती, धर्माप्रमाणे जगणे आणि आपल्या श्रद्धेचे शब्दात विवरण करणे ह्यांच्यात केलेला भेद आणि ह्या गोष्टींना दिलेले तौलनिक महत्त्व यांचा संबंध पोचतो. धार्मिक जीवनात कृतीला महत्त्व आहे, वचनांना नाही अशी त्यांची शिकवण आहे; ही गोष्ट जर आपण स्वीकारली तर धर्माविषयीची जी नवीन समज रूढ करण्याचा गांधीजींनी प्रयत्न केला ती मान्य करण्यात आपल्याला अडचण भासू नये. अर्थात् धर्मा-विषयींच्या ह्या कल्पनेमागे एक गृहीतकृत्य आहे. ते हे की चांगले काय आहे आणि वाईट काय आहे ह्याविषयीचे आपले निर्णय सर्वमान्य होतील.

धार्मिक मतभेदांपलीकडे जाण्याचा हा मार्ग जरी आपण स्वीकारला तरी सर्वच भेदांचे निराकरण ह्याने होऊ शकेल असे दिसत नाही. वेगवेगळ्या धर्मांमधले जे सैद्धांतिक भेद आहेत, (ईश्वर, जीवात्मा यांचे स्वरूप, त्यांच्यातील संबंध ह्या-विषयींचे मतभेद) ते तसेच रहातील असे दिसते

(आ) **वेगवेगळ्या धर्मांनी स्वीकारलेल्या परस्परविरोधी सिद्धांतांचा उलगडा :**

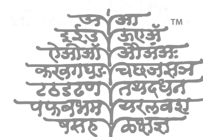
ह्या प्रश्नाकडे गांधीजी वेगवेगळ्या दृष्टि-कोणांतून पहातात :

ह्या प्रकारचे भेद मिटविण्याचा एक मार्ग म्हणजे एखाद्या धर्माच्या मतप्रणालीचा सर्वात वाईट, सर्वात प्रतिकूल असा अर्थ लावण्याऐवजी तिचा सर्वात चांगला, शक्य तितका अनुकूल असा अर्थ लावणे. उदा. त्यांच्या म्हणण्याप्रमाणे, एका मुसलमान पत्रलेखकाने म्हटले आहे त्यां-प्रमाणे, हिंदू धर्म बकऱ्यांना माणसांना श्रेष्ठ समजतो किंवा माणसांमध्ये श्रेष्ठ आणि कनिष्ठ असे भेद मानतो असे समजण्याचे कारण नाही; असे समजणे म्हणजे हिंदू धर्माचे विकृत चित्र रंगविण्यासारखे आहे. एखाद्या धर्माचे जे दुष्ट, हीन विशेष आहेत त्यांना मध्यवर्ती कल्पून त्या अनुरोधाने सबंध धर्माचा अर्थ लावण्याऐवजी त्या धर्माचे जे सर्वोत्तम विशेष आहेत त्यांना मध्यवर्ती कल्पून त्या अनुरोधाने त्या धर्माचा अर्थ लावण्याची पद्धत आपण स्वीकारली पाहिजे. आपण जर असे केले तर सर्व थोर धर्मांचा उगम एकच आहे आणि त्यांची मूलभूत तत्त्वे समान आहेत असे आपल्याला आढळून येईल.

गांधीजींचा हा अत्यंत हितकारक उपदेश आपण व्यवहारात अनेकदा विसरतो.

दुसरा मार्ग असा— एखाद्या धर्माने स्वीकारलेल्या मताच्या अर्थाविषयींचा गैरसमज दूर करून त्याचे योग्य आकलन करणे. उदा. बुद्धाचा ईश्वरावर विश्वास नव्हता असे मानणे हा गैरसमज आहे. "माझे विनम्र मत असे आहे की (ईश्वर अस्तित्वात नाही) हे मत बुद्धाच्या शिकवणीच्या गाभ्याशीच विरोधी आहे. मला विनम्रपणे असे वाटते की बुद्धाच्या काळी ज्या अनेक हीन गोष्टींना परमेश्वर म्हणून मानण्यात येत होते त्यांचा त्याने अव्हेर केला. आणि हे त्याने योग्य तेच केले— यामुळे हा गोंधळ निर्माण झाला आहे." त्याचप्रमाणे 'निर्वाण' म्हणजे अस्तित्वाचा संपूर्ण अंत ह्या मताचाही गांधीजी वेगळा अर्थ लावतात.

भाष्य : तेव्हा धार्मिक श्रद्धेशी सुसंगत अशी, धार्मिक श्रद्धेवर आधारलेली जगण्याची जी रीत





आहे तिच्या आधारावर वेगवेगळ्या धर्मांच्या सिद्धांतात जे भेद असतात त्यांच्या पलीकडे जाण्याचा गांधीजींचा प्रयत्न आहे असे परत आपल्याला आढळते.

पण ह्या सैद्धांतिक भेदांचे निराकरण झाले, आपण खरोखरच त्यांच्या पलीकडे गेलो असे होते का? धार्मिक वितुष्ट टाळण्याचे व्यावहारिक उद्दिष्ट साधण्यासाठी हे सैद्धांतिक भेद आपण बाजूला सारत आहो अशीच वस्तुस्थिती नाही का? धार्मिक श्रद्धेने आपण स्वीकारलेले नेमके सिद्धांत आणि आपली जगण्याची रीत ह्यांच्यात अतिशय जिव्हाळ्याचे नाते असले पाहिजे की नाही? ह्या प्रश्नांच्या संबंधात एक तत्त्व मी केवळ नमूद करतो – त्याचे समर्थन मी येथे करीत नाही – आणि ते म्हणजे सैद्धांतिक भेद जर खरेखुरे भेद असायचे असतील आणि आपल्या श्रद्धेची शब्दात मांडणी करताना निर्माण झालेले केवळ शाब्दिक भेद नसतील तर ते धार्मिक जीवनातही प्रतिबिंबित झाले पाहिजेत, म्हणजे भिन्न भिन्न सिद्धांतांवर धार्मिक जीवनातही भेद असले पाहिजेत. हे म्हणणे जर टिकण्यासारखे असेल तर सैद्धांतिक भेदांपलीकडे जाण्याचा गांधीजींचा मार्ग काही व्यावहारिक उद्दिष्टे साध्य करण्यापुरता उपयोगी आहे असे नसून तर्काच्या कसोटीवरही तो टिकण्यासारखा आहे असे म्हणावे लागेल.

(इ) सर्वधर्मसमानता :

सैद्धांतिक भेदांपलीकडे जाण्याचा गांधीजींचा मार्ग जर योग्य असेल तर 'सर्व धर्म समान आहेत' हा गांधीजींचा सिद्धांत आहे असे म्हणता येईल. (गांधीजींच्या कोणत्याही मताला सिद्धांत म्हणता येईल की नाही हा वेगळा प्रश्न आहे.) एके ठिकाणी हा सिद्धांत त्यांनी असा मांडला आहे: "हे सर्व धर्म सत्य आहेत आणि ईश्वरी स्फूर्तीत त्यांचा उगम आहे हे आपण ओळखले पाहिजे; पण अपूर्ण अशा माणसांकडून हाताळले गेल्यामुळे आणि अपूर्ण माणसांचे हाताळणे सदोष असणे अटळ आहे – त्या सर्वांचीच हानी झाली आहे."

भाष्य :– येथे महत्त्वाचा मुद्दा हा आहे की गांधीजींचे हे तत्त्व सर्व धर्म सत्य आहेत एवढेच सांगत नाही; तर सर्व धर्म असत्य आहेत हेही सांगते. धर्माच्या स्वरूपाच्या पारंपरिक कल्पनेहून गांधीजींची धर्माची समज भिन्न कशी आहे हे येथे ठसठशीतपणे दिसते. धर्माचे जे स्वरूप मानण्यांत येत होते त्याहून अगदी वेगळी अशी धर्माची कल्पना ह्या भेदामुळे निर्माण होते.

(ई) धर्मांतर :

वेगवेगळ्या धर्मात असलेल्या भेदांच्या स्वरूपाचे आतापर्यंत जे विवेचन आपण केले त्यावरून धर्मांतर समर्थनीय ठरू शकत नाही ही गोष्ट स्पष्ट होते. एखादा धर्म मूलभूत दृष्टीनेच इतर धर्मांहून श्रेष्ठ आहे असे जर आपण मानू शकलो तरच धर्मांतर समर्थनीय ठरेल. पण असे कधीच मानता येत नाही. आणि म्हणून धर्मांतराचे समर्थन करताच येत नाही. धर्माच्या खऱ्या स्वरूपाचे अज्ञान असल्यामुळे एखादा माणूस धर्मांतर घडवून आणू पाहील किंवा धर्मांतर करू पाहील; किंवा धर्माशी काहीही संबंध नसलेल्या अवांतर कारणामुळे धर्मांतराचे प्रयत्न होत असतील. ख्रिश्चन मिशनरी धर्मांतराचे जे प्रयत्न करीत असतात त्यांच्या बाबतीत ही गोष्ट खरी आहे, अगदी भरपूर खरी आहे असे गांधीजींचे म्हणणे आहे.

गांधीजींच्या भूमिकेचे सामान्य दिग्दर्शन

१. ह्या वेगवेगळ्या प्रश्नांचे विवेचन करताना गांधीजी धर्माविषयीची एक नवीन समज रूढ करू पहातात. भारतातील राजकीय आणि सामाजिक चळवळीशी गांधीजींचा एवढा घनिष्ट संबंध होता की गांधीजींनी धर्मासंबंधी जी मते मांडली आहेत ती ह्या चळवळींना मदत व्हावी म्हणून त्यांनी स्वीकारली होती; धर्मासंबंधीची ती एक तर्कशुद्ध भूमिका ठरू शकत नाही असे कुणी म्हणणे शक्य आहे. म्हणून गांधीजींनी धर्माविषयी मांडलेली भूमिका तर्काच्या कसोटीवर टिकूच शकत नाही असे नाही. तिचे तार्किक समर्थन करता येणे शक्य आहे हे म्हणणे आवश्यक





ठरते. हे समर्थन कसे करता येईल ते पुढील परिच्छेदात अधिक स्पष्ट होईल.

२. गांधीजींची मते जर आपण स्वीकारली तर ज्या प्रश्नामुळे आपल्या राजकीय आणि सामाजिक जीवनात सतत अडचण होत आली आहे तो प्रश्न आपल्याला सोडविता येईल. हा प्रश्न म्हणजे राजकीय किंवा सामाजिक समस्या सोडविताना धर्माकडून होणारा हस्तक्षेप. सर्व-साधारणपणे असे मानण्यात येते की ही अडचण जर दूर करायची असेल तर त्याचा मार्ग एकच आणि तो म्हणजे ऐहिकतावादाचा – सेक्यु-लरिझमचा – स्वीकार करणे. आणि धर्म ही केवळ वैय्यक्तिक बाब आहे असे मानणे. ह्याच्या-उलट गांधीजींचा ह्या प्रश्नाकडे पहाण्याचा दृष्टिकोण पूर्णपणे वेगळा आहे. गांधीजींच्या मताप्रमाणे धर्माला जीवनाच्या एका अंगापुरते मर्यादित करून ठेवता येत नाही ; जीवनाच्या सर्व अंगांना धर्म व्यापून रहातो. तरीसुद्धा जो प्रश्न सोडविण्याचा एकच मार्ग आहे आणि तो म्हणजे ऐहिकतावादाचा स्वीकार असे मानण्यात येते तो प्रश्न गांधीजी यशस्वीपणे सोडवू शकतात. ह्याचे कारण असे की गांधीजींची धर्माची कल्पना धर्माच्या पारंपरिक कल्पनेहून अगदी वेगळी आहे. त्यांच्या म्हणण्याप्रमाणे धर्म ही एक स्थिर, तर्कापलीकडे असलेल्या आडमुठ्या श्रद्धेवर आधारलेली वस्तु नाही ; धर्म गतिशील, बुद्धि-निष्ठ, प्रगतिशील असला पाहिजे. युगमानाप्रमाणे धर्माची वाढ होत राहिली पाहिजे. गांधीजींना अभिप्रेत असलेली ही धर्माची कल्पना आपण स्वीकारली तर जीवनाच्या राजकीय आणि सामाजिक अंगांपासून धर्माची फारकत करण्याचे कारण उरणार नाही. फक्त धर्माचा एखाद्या विवक्षित राजकीय आणि सामाजिक व्यवस्थेशी अभेद्य संबंध आहे असे जर आपण मानत असू तर ती कल्पना सोडून दिली पाहिजे. राजकीय आणि सामाजिक व्यवस्थेशी धर्माचा काहीच संबंध नाही असे मानण्याचे कारण नाही. पण ही भूमिका जर आपण स्वीकारली तर त्याचा अर्थ धर्माची विवक्षित राजकीय आणि सामाजिक समस्यांपासून आपण फारकत करीत आहो असा होत नाही काय ? असा होत नाही ; कारण धर्माचा राजकीय आणि सामाजिक व्यव-स्थेशी असलेला संबंध कितीही लवचिक आहे असे आपण मानले तरीही ह्या क्षेत्रात धर्माला महत्त्वाचे कार्य असते. काही विवक्षित नैतिक आणि सामाजिक दंडक पाळले पाहिजेत असा धर्माचा आग्रह नसला तरी माणसाने नैतिक शोध घेण्याची आपली वृत्ती सतत जागृत ठेवली पाहिजे ही धर्माची मागणी उरतेच. गांधीजींना अभिप्रेत असलेले धर्माचे ह्या सतत चालणाऱ्या नैतिक शोधाशी असलेले अभेद्य साहचर्य लक्षात घेतले तर 'धर्माचा राजकीय आणि सामाजिक समस्यांशी संबंध काय ? ह्या प्रश्नाचे त्यांनी दिलेले उत्तर ऐहिकतावाद ह्या प्रश्नाचे जे उत्तर देतो त्याहून स्वरूपतः भिन्न आहे हे ध्यानात येईल. आणि ऐहिकतावादाकडून मिळणाऱ्या उत्तरात जी एक तार्किक अडचण आहे ती गांधीजी टाळू शकतात हेही उघड होईल. धर्म ही जर केवळ एक वैयक्तिक बाब आहे तर मग तिचे नेमके कार्यक्षेत्र कोणते ? धर्माचे वैय्यक्तिक जीवनातले नेमके कार्य काय ? मानवी व्यक्ती आणि तिचा निर्माता ह्या दोघात असा कोणता संबंध असू शकेल की ज्याचा प्रभाव जीवनाच्या सर्व अंगांवर पडत नाही ?

३. गांधीजींनी हा प्रश्न सोडविण्याचा जो मार्ग स्वीकारला तो त्यांनी गंभीर विचाराने निश्चित केला होता आणि तो त्यांना महत्त्वाचा वाटत होता. परंतु कोणत्याही संघटनेने किंवा व्यक्तींच्या गटाने त्याची गंभीरपणे दखल घेतली आहे असे आढळत नाही. असे कां ?

(१) हा मार्ग स्वीकारण्यात कित्येक अडचणी आहेत हे उघड आहे. कित्येक खऱ्या आहेत, कित्येक काल्पनिक आहेत. एक खरी अडचण ही की चांगले काय आणि वाईट काय ह्याचे सर्वमान्य निकष निश्चित करणे कठीण आहे. ह्याच्या उलट गांधीजींची धर्माविषयीची कल्पना स्वीकारली तर त्यांनी आदर्श समाजाची जी





कल्पना स्वीकारली होती तीही मान्य करावी लागेल असे समजणे ही एक काल्पनिक अडचण आहे. गांधीजींनी स्वीकारलेले सामाजिक आदर्श अमान्य करून सुद्धा धर्म जीवनाच्या सर्व अंगांना व्यापणारी गोष्ट आहे हे त्यांचे मत स्वीकारता येईल.

(२) बुद्धिवाद्यांनी गंभीरपणे दखल घेतली नाही कारण हे मत स्वीकारले तर अंधश्रद्धाळू विचारांचा, तार्किक युक्तिवादांचा ज्यांच्यावर काहीच परिणाम घडू शकणार नाही म्हणून ज्या लोकांना त्यांनी निकालात काढले आहे त्यांच्याशी त्यांना संवाद साधावा लागेल. किंवा ह्या मताची ते गंभीरपणे दखल घेऊ शकले नाहीत. कारण धर्मभोळ्या, अज्ञानी लोकांप्रमाणेच तेसुद्धा अंधश्रद्धेपासून मुक्त नाहीत – शिवाय अज्ञानाची सबबही त्यांना नाही. कोणा स्वामींची, गुरूंची कास धरून ते असतात ; पण गुरूच्या ठिकाणी त्यांची जी श्रद्धा असते तिचा त्या गुरूच्या जीवनपद्धतीशी काहीच संबंध नसतो. ह्या श्रद्धेचा सर्वात उदार अर्थ लावायचा तर असे म्हणता येईल की एका भावड्या गूढवादी जीवनपद्धतीने ते मोहित झालेले असतात ; आणि सर्वात अनुदार अर्थ असा की अध्यात्माचे सोंग घेतलेल्या भोंदूगिरीच्या आहारी ते गेलेले असतात.

(३) धर्मगुरूंनी ह्या मताची गंभीरपणे दखल घेतली नाही ह्याचे कारण असे की आज त्यांच्यापैकी अनेकांचे जे स्थान आहे त्याचे स्वरूप कोणतीही जबाबदारी नसलेली सत्ता असे आहे ; आणि ते त्यांना गमवायचे नाही.

अनुक्रमणिका





श्री. अद्वयानंद गळतगे

लिंगभेद आणि उत्क्रांति - ३

कृत्रिम अलिंगी प्रजोत्पादन

नर आणि मादी यांच्या लैंगिक संयोगाशिवाय होणारे– म्हणजे अलिंगी– प्रजोत्पादन खालच्या वर्गातील काही जातीपुरतेच मर्यादित असल्याचे आढळून येते. उच्च वर्गातील प्राणी लैंगिक प्रजोत्पादनावर पूर्णपणे अवलंबून असल्याचे आढळून येतात. लैंगिक प्रजोत्पादनापासून होणाऱ्या फायद्यामुळे उच्च वर्गातील प्राण्यानी लैंगिक प्रजोत्पादन इतके पूर्णपणे आत्मसात केले आहे की लैंगिक संयोगाशिवाय त्याना हल्लीं प्रजोत्पादनच करता येत नाही. अशारीतीने उच्च वर्गात लैंगिक प्रजोत्पादनाने अलिंगी प्रजोत्पादनाची जागा पूर्णपणे पटकावली असली व लैंगिक प्रजोत्पादन ही अधिक गुंतागुंतीची प्रक्रिया उत्क्रांतीमधील एक पुढचे पाऊल असले तरी अलिंगी प्रजोत्पादन उच्च वर्गात पूर्णपणे नाहीसे झाले आहे असे मात्र नाही. त्याचे अस्तित्व अपवादात्मक परिस्थितीत आपल्याला कधी कधी दृष्टीस पडते. ही अपवादात्मक परिस्थिति म्हणजे माणसाने मुद्दाम निर्माण केलेली कृत्रिम परिस्थिति होय. कृत्रिमपणे उच्च वर्गातील प्राण्यात सुद्धा अलिंगी प्रजोत्पादन घडवून आणता येते. उदा. बेडकांची स्त्रीबीजे (अफलित अंडी) काचेच्या सूक्ष्म टाचणीने टोचली तर त्यापासून पूर्ण बेडूक तयार होतात. पुंबीजाशी संयोग न पावता होणाऱ्या स्त्रीबीजांच्या या वाढीला टाचणीचे टोचणे हे उत्तेजक निमित्त ठरते. अशारीतीने निर्माण झालेले बेडूक सर्व नर असतात. अमेरिकेत ग्रेगरी पिंकस या शास्त्रज्ञाने सशांच्या शरीरातील स्त्रीबीजे बाहेर काढून योग्य तपमानात त्यांची जोपासना केली व नंतर परत नुकतेच वयात आलेल्या मादीच्या गर्भाशयात ती घातली; तेव्हा त्यापैकी काही स्त्रीबीजांची पूर्ण सशात वाढ झाल्याचे आढळून आले. मात्र त्या सर्व माद्या होत्या. (त्यांचे लिंग रंगसूत्रावरून ठरते.) ससा हा सस्तन प्राणी असल्यामुळे मानवातही ही गोष्ट तत्वतः शक्य आहे असे म्हणावयास हरकत नाही. म्हणजे नराशिवाय होणारे (अलिंगी) प्रजोत्पादन उच्च वर्गातील प्राण्यातसुद्धा तत्वतः शक्य आहे. अलिंगी प्रजोत्पादन (parthenogenesis) हे उत्क्रांतीच्या प्रक्रियेत निर्माण झालेल्या लैंगिक प्रजोत्पादनाच्या गुंतागुंतीच्या प्रक्रियेखाली दडले असल्याचे किंवा त्याचे अस्तित्व लैंगिक उत्क्रांतीमुळे दडपले गेल्याचे यावरून स्पष्ट आहे. अशा रीतीने अलिंगी प्रजोत्पादन म्हणजे नराशिवाय होणारे मादीचे प्रजोत्पादन उच्च वर्गातील प्राण्यातसुद्धा तत्त्वतः शक्य असल्यामुळे किंवा सुप्तावस्थेत असल्यामुळे ते जीवाचे व्यवच्छेदक लक्षण मानावयास हरकत नाही **ही गोष्ट नर जीवशास्त्रीय दृष्ट्या उपरे** (Secondary) **असल्याचे व मादी जीवशास्त्रीय दृष्ट्या मूलभूत असल्याचे सिद्ध करते.** लैंगिक प्रजोत्पादन हे उत्क्रांतीमधील दुय्यम अवस्था आहे. अर्थात् ज्या नरामुळे हे लैंगिक प्रजोत्पादन शक्य झाले आहे ते नरही उत्क्रांतीमधील दुय्यम घटक ठरतात. नराशिवाय प्रजोत्पादन तर्क्य आणि शक्य आहे. माद्यांशिवाय मात्र प्रजोत्पादन अतर्क्य आणि अशक्य आहे. म्हणून माद्यांचे अस्तित्व नराशिवायसुद्धा समर्थनीय आहे. **नरांचे अस्तित्व मात्र माद्यांशिवाय समर्थनीय नाही.** नर हे स्वतःचे अस्तित्व प्रस्थापित करण्यासाठी मादीवर अवलंबून असतात. माद्यांच्या अभावी त्यांचे जीवन अर्थहीन ठरते. माद्यांचे मात्र तसे नाही. त्या स्वयंभू आणि स्वयंसिद्ध आहेत. मानवाच्या बाबतीत हा जीवोत्क्रांतीमधील मूलगामी (Fundamentalist) दृष्टिकोन स्वीकारला तर असे म्हणणे भाग आहे की पुरुषांचे जीवन स्त्रीखेरीज अर्थहीन आणि असमर्थनीय आहे. त्याचे समर्थनच करावयाचे झाल्यास जीवशास्त्राखेरीज अन्य आधार शोधला पाहिजे व हा मूलगामी दृष्टिकोन सोडून अन्य दृष्टिकोन स्वीकारला पाहिजे.

नरांचे 'जीवनध्येय' – मादीशी संयोग पावणे

अलिंगी प्रजोत्पादनाची शक्यता उच्च वर्गीय प्राण्यामध्येसुद्धा दिसून येत असल्यामुळे या प्राण्यात हल्ली आढळून येणारी लैंगिक प्रजोत्पादनाची पद्धत पूर्णपणे नाहीशी करून परत त्यांच्यामध्ये अलिंगी प्रजोत्पादन रूढ करणे शक्य आहे काय असा एक मनोरंजक प्रश्न येथे उद्भवतो. ही एक

फार दूरची किंवा तात्विक शक्यता असली तरी तिचा अवलंब करणे उत्क्रांतीच्या दृष्टीने हिताचे नाही. (पण ही शक्यता पुरुषाना विचार करावयास लावणारी आहे खास ! पुरुषहीन जग किंवा स्त्रियांच्या इच्छेनुसार अलिंगी पद्धतीने होणारी पुरुषांची निर्मिति या कल्पनाच भयंकर आहेत !) कारण जीवांची उत्क्रांति लैंगिक प्रजोत्पादनामुळे शक्य झाली आहे. या प्रजोत्पादनाच्या पद्धतीच्या अभावी उत्क्रांतीच्या गतीला खीळ बसेल. किंबहुना हळुहळु त्यांची अपक्रांतीही होईल. अलिंगी पद्धतीचे प्रजोत्पादन मर्यादित किंवा ठराविक परिसरात जगणाऱ्या खालच्या वर्गातील प्राण्यात व वनस्पतींतच शक्य आहे. या प्राणिवर्गात नरांची अवस्था मात्र लक्षणीय आहे. माद्या अलिंगी पद्धतीने प्रजोत्पादन करीत असल्यामुळे नरांची त्याना गरजच नसते. पण प्रतिकूल परिसराला यशस्वीरीत्या तोंड देण्यासाठी अधूनमधून लैंगिक प्रजोत्पादनाची कास त्यापैकी कित्येक धरतात. अशावेळी माद्या नरांची निर्मिती करतात.[१] हे नर लैंगिक प्रजोत्पादन घडवून आणण्यासाठी निर्माण झालेले असल्यामुळे मादीशी लैंगिक संयोग साधण्यात त्यांचे 'जीवितसाफल्य' असते असे म्हणता येईल. हा लैंगिक संयोग साधल्यानंतर त्यांचे काहीच काम नसते. म्हणूनच की काय अनेक जातीत मादीशी संयोग साधल्यानंतर नर मरतात किंवा अगदीच अल्पकाल जगतात. खालच्या वर्गातील बहुसंख्य प्राण्यात नरांची संख्या सामान्यतः माद्यांच्या मानाने बरीच मोठी असते. त्यामुळे बहुसंख्य नर प्रत्यक्षात मादीशी लैंगिक संयोग साधू शकत नाहीत; व म्हणून प्रत्यक्षात बहुसंख्य नर अनवश्यकच असतात. एक नर अनेक माद्याशी लैंगिक संयोग साधू शकत असल्यामुळे बहुसंख्य नरांचे जीवन अनवश्यक व अर्थहीन तर ठरतेच; पण अन्नाच्या दृष्टीने पाहता भारकारकही ठरते. मधमाशा मुंग्या यासारख्या काही सामाजिक जीवन जगणाऱ्या कीटकामध्ये एकच नर राणी मुंगीशी वा माशीशी लैंगिक संयोग साधतो. व तिच्याशी होणाऱ्या या एकमेव संयोगापासून सर्व समाज निर्माण होतो. हा नर संयोग पावल्यानंतर मरून जातो. बाकीचे सर्व नर (drones) हे त्यांच्या समाजावरील बांडगुळे व म्हणून त्या समाजाला भारकारक ठरतात. याच कारणासाठी अन्नाचा तुटवडा असताना या नराना बाहेर हाकलण्यात येते. पांढऱ्या मुंग्या अगोदरच दक्षता घेतात. त्या एकाच नराला वाढू देतात बाकीच्यांचे जन्मण्यापूर्वीच खच्चीकरण होते. या एकमेव नराचे काम म्हणजे एकमेव प्रजोत्पादनक्षम मादीशी– राणी मुंगीशी– लैंगिक संयोग साधणे होय. ही प्रजोत्पादनक्षम राणी आपल्या जननपेशीजवळ नराचे वीर्य साठवून ठेवते. व 'स्वेच्छे'ने त्याचा उपयोग करून प्रजोत्पादन करते. (वीर्यातील पुंबीजाशी संयोग पावणाऱ्या स्त्रीबीजापासून माद्या व संयोग न पावणाऱ्या स्त्रीबीजापासून– म्हणजे अलिंगी पद्धतीने– नर निर्माण होतात.) एका लैंगिक संयोगात साठवलेले हे वीर्य मादीला अनेक वर्षे प्रजोत्पादनासाठी पुरते असे दिसून येते. उदा. सर जॉन लबॉक् यांच्या राणी मुंगीने नराशी झालेल्या पहिल्या संयोगानंतर १३ वर्षांनी अंडी घातली आणि त्यापासून प्रजा निर्माण झाली. यावरून प्रजोत्पादनामध्ये खालच्या कीटकवर्गात तरी नराचे कार्यक्षेत्र फारच मर्यादित आहे हे स्पष्ट होते. आणि म्हणून संयोगानंतर त्याला तत्काळ मृत्यु यावा हे स्वाभाविक आहे. मधमाशामध्ये नर राणीशी हवेत उडतेवेळीच संयोग पावतो व संयोग पूर्ण होताच मरणोन्मुख होऊन जमिनीवर पडतो. प्रेइंग मॅंटीस या जातीच्या कीटकात तर लैंगिक संयोगानंतर नराचा काहीच उपयोग नाही हे जणू ओळखून व्यवहारी माद्या नराला जागच्या जागी खाऊन टाकतात ! प्रजोत्पादनासारख्या शरीर पिळवटून टाकणाऱ्या कार्यासाठी अन्नाची विशेष गरज असल्याने माद्या यावेळी स्वयंस्फूर्तीने नराना खात असाव्यात. (पण प्रजोत्पादनासाठी वीर्य अर्पण करायला नर उत्सुक असले तरी शरीर अर्पण करायला मात्र ते तयार नसतात असे आढळून येते !)

१ नरांच्या निर्मितीच्या जननशास्त्रीय यंत्रणेचे विवरण मागच्या लेखांकात आले आहे. 'नवभारत' जानेवारी १९७०





क्षुद्र आणि बांडगुळी नर

माद्यांचे कार्य केवळ प्रजोत्पादन करणे हे असल्याने व त्यासाठी बराच अन्नसंचय करणे आवश्यक असल्याने त्या आकाराने सामान्यपणे मोठ्या बनल्या असल्याच्या आढळून येतात. नरांचे कार्य मादीशी संयोग पावून त्यांच्या अंड्यांचे फलन (fertilization) घडवून आणणे एवढेच असल्याने व ते कसेही साधावयाचा निसर्गाचा उद्देश असल्याने नर सामान्यतः माद्यापेक्षा आकार-मानाने बरेच लहान बनले आहेत. संयोगासाठी चपळता व चपळतेसाठी हलके शरीर व लहान आकारमान पथ्यावर पडत असल्याचाच हा परिणाम होय. कोळी, टोळ, मधमाशा इ. कीटक-वर्गात हा फरक जाणवतोच, पण कवचधारी (crustacean) व परोपजीवी (parasites) प्राण्यात हा आकारमानातील फरक फारच नजरेत भरतो. सर्वसामान्यतः भूजलचर (amphibian) प्राणिवर्गापर्यंत हा आकारमानातील फरक आढळून येतो. पाली, सरडे, मत्स्य, सर्प या वरच्या वर्गातील प्राण्यातसुद्धा नर माद्यापेक्षा तुलनेने लहान आढळून येतात. फ्रॉगफिश नावाच्या माशा-मध्ये नर इतके लहान असतात की ते फ्रॉगफिश या जातीत मोडतात हे मुद्दाम सांगावे लागते. मादीच्या शरीराचा चावा घेऊन अनेक नर तिला कायमचेच चिकटलेले व म्हणून तिच्या रक्तावर - बांडगुळाचे जिणे–जगत असलेले आढळून येतात. अशा रीतीने मादीच्या शरीरावर बांडगुळी जीवन जगणारे नर इतर जातीतही आढळून येतात. या बांड-गुळी जीवनामुळे काही प्राणिवर्गात ते आकार-मानाने इतके लहान बनले आहेत की साध्या डोळ्यानाही दिसायला ते मुष्कील असतात. कोंड्रॅकँथस या प्राण्यात मादीची अंडी सुफलित करण्या-साठी नर मादीच्या अंडाशयाजवळच मादीच्या शरीरातील अन्नद्रव्यावर जगत असतात. त्याना स्वतंत्र अस्तित्वच नाही. हीच गोष्ट बोनेलिया (Bonellia) या प्राण्यातील नराची. या सागरी प्राण्यात कोंड्रॅकँथसप्रमाणेच नर मादीच्या शरीरात बांडगुळासारखा जगत असून तो आकारमानाने मादीच्या $\frac{१}{१००}$ इतका लहान असतो. एकंदरीत खालच्या वर्गात व क्वचित् वरच्या वर्गातील काही जातीत नरांची निर्मिति केवळ मादीशी लैंगिक संयोग साधण्यासाठीच झाली असून तो संयोग कसाही साधण्याचा निसर्गाचा 'उद्देश' असतो असे म्हणावयास हरकत नाही. पण यासाठी एकच नर पुरेसा असल्यामुळे बाकीच्या सर्वांचे अस्तित्व अनवश्यक व अन्नाच्या दृष्टीने भारकारक ठरते. मधमाशासारख्या सामाजिक कीटकात हे नर आपल्या समाजाला उपद्रवकारकही ठरतात. उच्च वर्गातील प्राण्यातसुद्धा प्रजोत्पादनाच्या दृष्टीने पाहिले तर नर हे भारकारक व व्यर्थच (wastage) ठरतात. उंदीर व घूस यांची उदाहरणे डोळ्यासमोर आणल्यास त्यांचा प्रजातंतू (लैंगिक पद्धतीने) अतूट राखण्यासाठी मानवाला किती जबर किंमत द्यावी लागते याची कल्पना येते.

येथे असा प्रश्न निर्माण होतो की लैंगिक संयोगासाठी एकच नर पुरेसा असताना इतक्या मोठ्या प्रमाणावर त्यांची निर्मिती का होते ? सामान्यतः नर व मादी यांची संख्या सारखीच ठेवण्यामध्ये निसर्गाचा 'हेतु' प्रत्येक मादीला एक नर मिळावा हा असावा असे वाटते. पण लिंगनिर्णयाच्या जनन-यंत्रणेतील तांत्रिक वैशिष्ट्यामुळे (XY किंवा XO) रंगसूत्रानी लिंग ठरविण्याच्या पद्धतीमुळे) नर व माद्यांची संख्या समान राखली जाते. ज्या प्राणिवर्गामध्ये अधूनमधून अलिंगी पद्धतीने प्रजोत्पादन होते त्यांच्यात नरांची संख्या अनिश्चित स्वरूपात वाढते वा घटते. पण जेथे अशी पद्धत नाही व केवळ लैंगिक पद्धतीनेच प्रजोत्पादन होते तेथेसुद्धा नरांची संख्या सर्वसामान्यपणे माद्यापेक्षा जास्त असल्याचे आढळून येते. नर अधिक प्रमाणात निर्माण करण्यामध्ये निसर्गाचा 'उद्देश' लैंगिक प्रजोत्पादन हमखास घडवून आणणे हा आहे. लैंगिक संयोगाच्या वेळी प्रत्यक्षात एकच पुंबीज स्त्रीबीजाशी संयोग पावत असले तरी प्रत्येक वीर्यस्खलनामध्ये कोटयवधि पुंबीज आढळून येतात. या कोटयवधि पुंबीजांची निर्मिति ज्या 'उद्देशा'ने होते त्याच उद्देशाने नरांचे संख्याधिक्यही निर्माण होते. कोणता तरी एक नर प्रजोत्पादनासाठी उपयोगी पडत असल्यामुळे बाकीचे नर नष्ट झाल्यास प्रजोत्पादनाच्या दृष्टीने काहीच नुकसान होणार नसते. एकंदरीत नर खर्च करण्याजोगे (expendible) असतात असे म्हणा-





वयास हरकत नाही. याउलट निसर्गाला मादीला जपावे लागते. **प्रजोत्पादनाच्या दृष्टीने पाहिले तर– निदान खालच्या वर्गात तरी– नर क्षुद्र तरी असतात किंवा खर्च करण्याजोगे असतात असे म्हणावयास हरकत नाही.**

लिंगभेदांचा उगम

लिंगभेद मुळात कसा निर्माण झाला हे पाहणे मोठे उद्बोधक आहे. लिंगभेद हे जीवाचे व्यवच्छेदक लक्षण असल्याचे आढळून येत नाही. कारण प्राथमिक स्वरुपातील एकपेशी जीवामध्ये लिंगभेद आढळून येत नाही. बॅक्टेरिया व शैवलांच्या काही जातीत (उदा. Cyanophycaea) लिंगभेद आढळून येत नाही. या पेशी क्वचित्‌च परस्पराशी संयोग पावतात. उलट ज्या शैवलांच्या पेशी अधून-मधून परस्पराशी संयोग पावत असल्याच्या आढळून येतात त्या इतक्या सारख्या दिसतात की त्यांच्यात पुल्लिंगी पेशी कोणती व स्त्रीलिंगी पेशी कोणती हे ओळखणे अशक्य असते. तथापि त्यांच्यातील काही पेशी परस्पराशी पूर्णपणे संयोग पावतात, तर काही अंशतः संयोग पावतात. काही तर मुळीच संयोग पावत नाहीत. यावरुन त्यांच्यात **रासायनिक लिंगभेद** असला पाहिजे असे म्हणावे लागते. ज्या पेशी पूर्णपणे संयोग पावतात त्या विरुद्धलिंगी, ज्या मुळीच संयोग पावत नाहीत त्या समानलिंगी व ज्या अंशतः संयोग पावतात त्या मध्य-अंशलिंगी असे म्हणता येईल. अशाप्रकारे Clamydomonas या एकपेशी शैवला (algae) मध्ये + व – या चिन्हानी लिंग दर्शविण्यात आले असून + १, + २, + ३ इ. व – १, – २, – ३, इ. अनेक लिंगांचे अथवा सापेक्ष लिंगाचे (relative sexuality) अस्तित्व मान्य करण्यात आले आहे.

याच्या पुढचे पाऊल म्हणजे काही शैवलामध्ये संयोग पावणाऱ्या दोन्ही पेशी सर्व दृष्टींनी सारख्याच असल्या तरी त्यापैकी **ठराविक पेशी संयोगामध्ये नेहमी पुढाकार घेतात** असे आढळून येते. या पुढाकार घेणाऱ्या क्रियाशील पेशीना पुल्लिंगी व उदासीन किंवा निष्क्रिय पेशीना स्त्रीलिंगी म्हणणे शक्य आहे. स्पायरोगीरा, झिग्नेमा इ. तंतुशैवलामध्ये बाह्य चिन्ह (लिंग) नसताना-सुद्धा वर्तनांतील या फरकावरून तंतूचे लिंग ठरविणे शक्य आहे. पण सामान्यतः या वर्तनातील फरकाला अनुसरुन त्या पेशीमध्ये **शारीरिक फेरफार** निर्माण झाले असल्याचे सर्वत्र आढळून येते. उदा. क्रियाशील पेशीना चलनवलनासाठी शेपूट असून जलद गतीसाठी त्या आकाराने बऱ्याच लहान बनल्या असल्याच्या दिसून येतात. या उलट निष्क्रिय किंवा उदासीन पेशीमध्ये चलनवलनाचा अभाव असल्यामुळे शेपटीचा अभाव दिसून येतो. पण प्रजोत्पादनासाठी भरपूर अन्नाची त्याना गरज असल्यामुळे त्या पेशी अन्नसंचयामुळे आकारमानाने बऱ्याच लठ्ठ बनल्या असल्याच्या दिसून येतात. अशारीतीने प्राथमिक जीवामध्ये प्रजोत्पादनाच्या बाबतीत कामाची विभागणी झाली असून लिंग-भेदाचा उगम आपल्याला त्यातच सापडतो. म्हणून **कामाची विभागणी** (division of labour) **हे प्राथमिक जीवात लिंगभेद निर्माण होण्याचे कारण आहे** असे म्हणता येईल. ज्या पेशी शोधक बनल्या आहेत व कार्यक्षम शोधक (अधिक वेगवान) होण्यासाठी ज्या आकारमानाने लहान व हलक्या बनल्या आहेत त्या पेशींना आपण पुल्लिंगी किंवा नर म्हणतो; व ज्या पेशी अन्नसंचय करुन शोध-णारांची वाट पाहतात व ज्या अन्नसंचयामुळे लठ्ठ बनल्या आहेत त्या पेशीना आपण स्त्रीलिंगी किंवा मादा म्हणतो. एकपेशी जीवामधील हाच फरक व कामाची हीच विभागणी बहुपेशिक प्राण्यामध्येसुद्धा आढळते. बहुपेशिक प्राण्यामध्ये-सुद्धा नर हे अधिक वेगवान व म्हणून आकार-मानाने लहान व मादा मंदगामी व आकारमानाने मोठचा आढळून येतात. हा भेद सामान्यतः अपृष्ट-वंशीयामध्ये व पृष्टवंशीयामध्ये मासे व सरपटणारे प्राणी येथपर्यंत तरी आढळून येतो. पक्षी व सस्तन प्राण्यामध्ये नर माद्यापेक्षा आकारमानाने मोठे आढळून येतात हे खरे आहे. तथापि मुळात ज्या तत्त्वावर लिंगभेद निर्माण झाला आहे, ते (कामाच्या विभागणीचे) तत्त्व या प्राण्यानाही लागू असल्याचे आढळून येते. कारण पक्ष्यात व सस्तन प्राण्यातसुद्धा नर हे लैंगिक संयोगात पुढाकार घेतात, तर माद्या निष्क्रिय असतात. किंबहुना या लैंगिक पुढाकार घेण्याच्या प्रवृत्ती-





मुळेच या वर्गातील नर माद्यापेक्षा मोठे झाले आहेत. नरांची संख्या सामान्यपणे माद्यापेक्षा जास्त असते हे मागे सांगितलेच आहे. हे नर मादी मस्ती- (heat) त आल्यानंतर तिच्यासाठी परस्परात झगडतात. अशावेळी अधिक सामर्थ्यशाली नर मादीशी लैंगिक संयोग साधण्यात व आपली प्रजा निर्माण करण्यात यशस्वी होतात; व त्यांच्यापासून निर्माण होणारी नरप्रजाही अधिक सामर्थ्यशाली व शरीराने मोठी निर्माण होते. या जात्यंतर्गत (intraspecific) झगड्यामुळे केवळ नरांचे शरीरच बलाढ्य होते असे नाही; तर झगडण्यासाठी त्याना इतरही साधने प्राप्त होतात. उदा. नर सांबरांची शिंगे. या उलट खालच्या वर्गातील प्राण्यात लैंगिक संयोगासाठी अशी साधने प्राप्त झाली आहेत की ज्यामुळे झगडा करण्याचा त्याना प्रसंगच उद्‌भवत नाही. उदा. काजवे, टसॉक पतंग, निवडुंग किडा इत्यादीमध्ये नराना पंख असतात; पण माद्याना ते नसतात. त्यामुळे जलद उडू शकणारा व चाणाक्ष शोधक नर मादीशी संयोग पावण्यात यशस्वी होतो. यावरून लैंगिक संयोगाच्या बाबतीत खालच्या वर्गात उपक्रमशील असलेले नर वरच्या वर्गात आक्रमणशील बनले आहेत हे स्पष्ट होते. खालच्या वर्गात लहान आकारमानाचे असलेले नर वरच्या वर्गात मोठ्या आकारमानाचे बनले आहेत ही गोष्ट उत्क्रांतीमधील त्यांच्या वाढत्या वर्चस्वाची निदर्शक आहे. **लैंगिक उपक्रमशीलते-** (initiative) **च्या जागी लैंगिक आक्रमणशीलता** (aggressiveness) **आल्यामुळे लिंगभेदाच्या उत्क्रांतीला एक नवा पैलू अगर नवी मिति** (dimension) **मिळाली आहे** असे म्हणावयास हरकत नाही.

लैंगिक संयोगाचा उगम

कामाच्या विभागणीमुळे लिंगभेद निर्माण झाला असला तरी जो पेशीसंयोग या विभागणीच्या बुडाशी आहे, तो पेशीसंयोग (syngamy) मुळात कसा निर्माण झाला हा प्रश्न शिल्लक राहतो. वस्तुतः दोन पेशींचा संयोग त्या दोन पेशींच्या स्वतंत्र जीवनासाठी का आवश्यक ठरावा हे प्रथमदर्शनी तरी कळत नाही. काही शास्त्रज्ञानी (उदा. व्हान रीज, डानगीअर्ड) असे सुचविले आहे की भुकेलेल्या पेशी एकमेकाना खाऊ लागल्यामुळे (cannibalism) त्यांच्यामध्ये लैंगिक संयोग रूढ झाला. कारण संयोग पावण्याची क्रिया व खाण्याची क्रिया एकपेशी प्राण्याच्या बाबतीत तरी सारखीच आहे. प्रत्येक प्राण्यात अन्न (food) वासना व विषय– (sex) वासना ह्या उपजत प्रवृत्तीच्या रूपाने वास करीत असल्यामुळे व त्या दोन्हीचेही स्वरूप भुके- (hunger)चे असल्यामुळे त्या दोन्ही प्राथमिक अवस्थेत अभिन्न असाव्यात असे वाटणे स्वाभाविक आहे. पण त्यामुळे **संयोग पावणाऱ्या पेशीतील रंगसूत्रामध्ये विषमता कशी निर्माण झाली** याची उपपत्ति लागत नाही. म्हणून व्युशली आणि स्ट्रासबर्जर यानी असे सुचविले आहे की मूळ पेशीच्या साध्या विभाजनाने होणाऱ्या प्रजोत्पादनाच्या वेळी काही तरी अपघाती कारणाने त्यांच्यातील रंगसूत्रांचे विषम विभाजन झाले. रंगसूत्रांची संख्या साध्या विभाजनाच्या वेळी द्वित्वाच्या प्रक्रियेमुळे बदलत नाही. पण वर सुचविल्याप्रमाणे पेशीविभाजनातील यांत्रिक व परिस्थितिजन्य दोषामुळे त्यांची विषम विभागणी झाली तर त्यापासून निर्माण होणाऱ्या पेशी विषम बनतील. अशा विषम पेशी एकत्र आल्या तर त्यामुळे मूळ रंगसूत्रसंख्या असलेली समावस्थेतील पेशी परत निर्माण होईल. अशारीतीने अपघाताने बिघडलेली रंगसूत्रांची मूळ संख्या प्रस्थापित करण्यासाठी पेशीसंयोग (Syngamy) निर्माण झाला आहे असे म्हणता येईल. हाच पेशीसंयोग पुढे लैंगिक संयोगा- (fertilization) मध्ये परिणत झाला. म्हणजे अपघातातून निर्माण झालेल्या पेशीसंयोगापासून फायदे होतात असे आढळून आल्यामुळे तो कायमचा दृढमूल झाला व पुढे तो सर्व जीवांचे व्यवच्छेदक लक्षण बनला.

संयोगाचे फायदे व लैंगिक प्रजोत्पादन

अनेक खालच्या वर्गातील प्राण्यात लैंगिक संयोगाशिवायसुद्धा म्हणजे अलिंगी बीजापासून प्रजा निर्माण होऊ शकते. उच्च वर्गातील प्राण्यांत मात्र हे शक्य नाही. म्हणजे उच्च वर्गात प्रजोत्पादन व्हावयाचे झाल्यास दोन बीजांचा संयोग झालाच





पाहिजे. उच्च वर्गात लैंगिक संयोग दृढमूल होण्याचे– त्यांच्या प्रजोत्पादनामध्ये लैंगिक संयोग अपरिहार्य बनला असल्याचे– कारण लैंगिक संयोगापासून त्याना होणारे फायदे होय. हे फायदे कोणते व लैंगिक संयोगामुळे ते त्याना कसे मिळतात ?

दोन लैंगिक बीजपेशींचा जेव्हा संयोग होतो तेव्हा दोन भिन्न रंगसूत्रांचा संयोग होतो. ही रंगसूत्रे (Chromosomes) आनुवंशिक गुण ठरविणारे घटक असून लैंगिक संयोगात दोन भिन्न परिसरात वाढलेले व म्हणून भिन्न गुणानी युक्त असे जीव एकत्र आल्यामुळे त्यांच्यापासून निर्माण झालेल्या संततीत दोन भिन्न प्रकारच्या आनुवंशिक गुणांचा समुच्चय तयार होतो. या प्रक्रियेमध्ये रंगसूत्रांचे व्यत्यसन (crossing over) घडून येत असल्यामुळे त्यांच्यामध्ये परस्परांच्या गुणघटकांचा विनियोग होऊन त्या जीवात गुणांची विविधता निर्माण होते. या विविधतेमुळे त्या जीवात बदलत्या परिस्थितीला– आणि परिस्थिति सतत बदलत असते– व तिच्याशी जुळवून घेण्याचे सामर्थ्य निर्माण होते. याशिवाय प्रत्येक जीवांच्या रंगसूत्रामध्ये उत्स्फूर्त उत्परिवर्तने (mutations) घडून येत असून त्यामुळे सतत नवीन गुण निर्माण होत असतात. या गुणांचा जितका जास्तीत जास्त जीवात फैलाव होईल तितके बदलत्या परिस्थितीशी जुळवून घेण्यासाठी स्वतःमध्ये योग्य ते बदल घडवून आणण्याचे सामर्थ्य त्या जीवात निर्माण होते. हा गुणांचा फैलाव होण्यासाठी या गुणांचा विनिमय किंवा देवघेव होणे अगत्याचे असते. आणि हे दोन जीवांच्या प्रजोत्पादक पेशींच्या संयोगानेच शक्य आहे. अशारीतीने लैंगिक संयोगामुळे जीवामध्ये वैविध्यशीलता (variability) म्हणजे अनेक गुणानी युक्त अशा जीवजाती निर्माण होण्याची शक्यता निर्माण झाली आहे. हेच दुसऱ्या शब्दांत असे सांगता येईल की लैंगिक संयोगामुळे जीव उत्क्रांतिशील (Plastic) बनला आहे. अशा रीतीने लैंगिक संयोगातून उत्क्रांतीला कच्चा माल मिळत असल्यामुळे लैंगिक संयोगाच्या अभावी जीवजातींची उत्क्रांतीच झाली नसती असे म्हणावयास हरकत नाही. उत्क्रांतीच्या उच्च स्तरात लिंगभेद दृढमूल होण्याचे, उच्च वर्गातील प्राणी प्रजोत्पादनासाठी लैंगिक संयोगावर पूर्णपणे अवलंबून असण्याचे हेच कारण आहे. **अशारीतीने जैविक उत्क्रांति प्रत्यक्ष लैंगिक संयोगावर वा लिंगभेदावर आधारली आहे** असे म्हणावयास हरकत नाही.

निष्कर्ष

(१) अलिंगी प्रजोत्पादन हे जीवाचे मूलभूत लक्षण असून लैंगिक प्रजोत्पादन हे उत्क्रांतीमधील नंतरची अवस्था आहे, ही गोष्ट मादीचे जीवशास्त्रीय मूलभूतत्व व नरांचे जीवशास्त्रीय उपरेपण किंवा दुय्यमत्व सिद्ध करते.

(२) नर खालच्या वर्गात केवळ लैंगिक प्रजोत्पादनासाठी निर्माण झाले असल्यामुळे हे लैंगिक-प्रजोत्पादन हमखास घडून यावे म्हणून ते संख्येने नेहमी माद्यांपेक्षा अधिक असतात. त्यामुळे प्रचंड प्रमाणात जीवद्रव्य नराच्या रूपात नेहमी व्यर्थ जाते. ही जीवद्रव्याची उधळपट्टी नर खर्च करण्याजोगे व म्हणून कमी महत्त्वाचे आहेत हे दर्शविते. हे नरांचे जैविक अवमूल्यन काही ठिकाणी त्यांच्या क्षुद्र व बांडगुळी जीवनातून प्रकट झाले आहे.

(३) लिंगभेद कामाच्या विभागणीतून निर्माण झाला असून त्यामुळे नर सर्वत्र लैंगिक दृष्टचा उपक्रमशील वा गतिशील बनले असल्याचे व माद्या स्थितिशील (passive) व संग्रहशील (conservative) बनल्या असल्याच्या आढळून येतात. खालच्या वर्गात लैंगिकदृष्टचा उपक्रमशील असलेले नर वरच्या वर्गात लैंगिकदृष्टचा आक्रमक बनले असल्यामुळे लिंगभेदाच्या उत्क्रांतीला एक नवा पैलू प्राप्त झाला आहे.

(४) पेशीसंयोग अपघातातून निर्माण झाला आहे. पण तो जीवाना उपकारक ठरल्यामुळे कायमचा दृढमूल झाला आहे.

(५) लैंगिक प्रजोत्पादनामुळे जीव उत्क्रांतिशील बनला असून या लैंगिक प्रजोत्पादनावरच सर्व जीवोत्क्रांति आधारली आहे.

डॉ. अ. ना. देशपांडे

पाश्चिमात्यांचे साहित्यशास्त्र : प्लेटो

[मागील अंकावरून पूर्ण]

प्लेटो आणि होमर

प्लेटो होमरवर नाराज असावा हे स्वाभाविकच आहे. होमरने आपल्या काव्यांतून देवतांबद्दल विपरीत ग्रह उत्पन्न होईल असे त्यांचे जीवनचरित्र रेखाटलेले आहे अशी त्याच्याबद्दल पिंडारप्रमाणे प्लेटोचीही तक्रार आहे. एखाद्या माणसाने पाप केले आणि त्याने जर देवतांची प्रार्थना केली, नवस केला, नैवेद्य दाखविला तर देवता त्याची पापातून सुटका करतात, त्या जणू लाच घेतात, असे जे होमरने सुचविलेले आहे तेही प्लेटोला नापसंत आहे. होमर हा थोर कवी आहे ना ? मग त्याने लोकशिक्षणाचे कोणते कार्य केलेले आहे ? त्याच्या मार्गदर्शनामुळे कोणते राज्यशासन सुधारलेले आहे ? कोणत्या युद्धात त्याचे मार्गदर्शन उपयुक्त ठरलेले आहे ? संस्था, मोठे उपक्रम जाऊ द्या, खाजगी व्यक्तींनी तरी त्याला गुरुस्थानी मानले आहे काय ? पायथॉगोरसने जसा एक जीवनपंथ काढला तसा पंथ प्रस्थापित करण्याचे श्रेय होमरला देता येईल काय ? प्लेटोने हे असले प्रश्न एका कवीला कसे विचारले याचे काही वाचकांना आश्चर्य वाटणे शक्य आहे; पण असल्या सगळ्या प्रश्नांना पुरून उरण्याचे सामर्थ्य महाकाव्यात राहू शकते, असे रामायण व महाभारत ही महाकाव्ये दृष्टीसमीर आणली असता, म्हणता येण्यासारखे नाही काय ?

रचनासौंदर्याबद्दल प्लेटोचा आग्रह

काव्य, कला ह्यांनी श्रेयाचे, उच्चतम अशा शाश्वत नैतिक आध्यात्मिक मूल्यांचे अनुसरण करावे याबद्दल प्लेटोचा आग्रह आहेच; पण त्याचबरोबर त्यांच्या अंगी रचनासौंदर्य असले पाहिजे अशीही त्याची अपेक्षा आहे. ' रिपब्लिक ' मध्ये प्लेटोने असे म्हटलेले आहे, अर्थातच सॉक्रेटिसाच्या मुखातून असे म्हटलेले आहे की होमरच्या काव्यात आकर्षणशक्ती आहे. ही आकर्षणशक्ती कशामुळे आलेली आहे ? त्यात जी प्रमाणबद्धता आहे, जो आंतरिक सुसंवाद आहे, जी लयबद्धता आहे, जी गेयता आहे, या गुणांमुळे ही शक्ती आलेली आहे. हे गुण काढून घेतले तर त्यात रुक्ष गद्याचा नुसता सांगाडा शिल्लक राहणार आहे. ' गॉर्जियस ' मध्येही हा विचार मांडलेला आहे. ताल, लय आणि वृत्त ही आभरणे जर कवितेच्या अंगावरून काढून टाकली तर तिच्यातील सौंदर्याचा सुगंध उडून जाईल हे निश्चित आहे.

वक्तृत्वाचा व गद्यलेखनाचा सदुपयोग कोणता ?

कलानिर्मितीचे प्रयोजन आणि कलाकृतीचे रचनासौष्ठव यांची एकत्र चिकित्सा प्लेटोने ' फेड्रस ' आणि ' गॉर्जियस ' या संवादात वक्तृत्वकलेच्या म्हणजे पर्यायाने गद्यलेखनशैलीच्या विवेचनाच्या निमित्ताने केलेली आहे. वक्तृत्वाच्या आणि गद्यलेखनाच्या श्रेष्ठत्वाची कसोटी कोणती ? प्लेटोची कसोटी ठरलेली आहे. जे श्रेयसाधक असेल ते श्रेष्ठ आणि जे प्रेयपोषक, सुखदायक असेल ते कनिष्ठ. लोकांचा अनुनय करण्यासाठी, त्यांना प्रसन्न ठेवण्यासाठी वक्तृत्वाचा, गद्यलेखनाचा उपयोग केला जातो. हा त्याचा अनिष्ट उपयोग आहे. शरीराला चांगल्या स्थितीत ठेवण्यासाठी काय करणे योग्य आहे— फेसपॉवडर लावणे, नखांना पॉलिश करणे, नखरेबाज कपडे घालणे— की व्यायाम करणे ? राष्ट्रीय चारित्र्याचे पोषण करणे, संवर्धन करणे हेच वक्तृत्वाचे, गद्यलेखनाचे खरे प्रयोजन आहे. आपली चामडी बचावण्यासाठी लोक वक्तृत्वाचा वापर करतात. ही कला नव्हे. ही हलक्या प्रतीची हुन्नर झाली. वक्तृत्वकलेचा गैरवापरच जास्त होतो. पेरीक्लीज एवढा विख्यात वक्ता; पण त्याने आपल्या वक्तृत्वकौशल्याने लोकांना बिघडविले असे प्लेटो म्हणतो. लोकांना पेरीक्लीजने आळशी, भित्रे, बोलघेवडे आणि लोभी बनविले असा प्लेटोचा त्याच्यावर आरोप आहे. लोकप्रिय होण्यासाठी लोकांच्या अंगच्या पाशवी वृत्ती पेरीक्लीजसारख्या प्रभावी वक्त्याकडून चेतविल्या, भडकविल्या जातात





असे प्लेटोचे म्हणणे आहे. प्लेटो– सॉक्रेटिस हे पुन्हा पुन्हा मोठ्या कळवळ्याने सांगतात की नैतिक, आध्यात्मिक पारमार्थिक उत्कर्ष हे स्थलकालनिरपेक्ष असे मूल्य आहे; हेच शाश्वत स्वरूपाचे कल्याण करणारे तत्त्व आहे. या मूल्याच्या, या तत्त्वाच्या रक्षणासाठी, जोपासनेसाठीच वक्तृत्वाचा, गद्यलेखनाचा जाणीवपूर्वक उपयोग होणे आवश्यक आहे.

शैलीपूर्ण वक्तृत्व वा गद्यलेखन कसे असावे ?

शैलीपूर्ण गद्यलेखन सॉक्रेटिसाच्या आधी ग्रीसमध्ये फारसे झालेले नव्हते. हिरोडोटसचा ग्रंथ होता पण त्यात साहित्यिक सौंदर्य नव्हते. शैलीपूर्ण गद्यलेखनाच्या बाबतीत आयसोक्रेटस हा आघाडीवरचा वीर आहे, पण त्याचा परिचय आपणास पुढे करून घ्यावयाचा आहे. अरिस्टॉटलच्या नंतर त्याची भेट व्हावयाची आहे. त्याकाळी सोफिस्टांनी वक्तृत्वाबद्दल व गद्यलेखनाबद्दल जे विचार प्रसृत करून ठेवलेले होते त्याचे सार असे– वक्त्याने किंवा गद्यलेखकाने सत्य सांगू नये, सत्याभास तेवढा उत्पन्न करावा. त्याच्या लेखनात वा भाषणात चार पायऱ्या असाव्यात– (१) उपोद्घात (२) निवेदन (३) अनुकूल आधारांचे प्रतिपादन (४) व शेवटी आपल्याला पाहिजे ते अनुमान काढून समारोप. लेखनात किंवा भाषणात कधी अत्युक्ती साधावी तर कधी ऊनोक्ती करावी, त्यात तारतम्य सांभाळले जाईल अशी काळजी घ्यावी. पेरीक्लीजचे म्हणणे असे की भाषणात प्राकृतिक एकात्मता असावी.

वक्तृत्वकलेबद्दल आणि गद्यलेखनाबद्दल सॉक्रेटिसाचे म्हणजेच प्लेटोचे विचार फार मोलाचे आहेत. ते सूत्ररूपाने पुढीलप्रमाणे मांडता येण्यासारखे आहेत:

१. भाषण किंवा गद्यलेखन हे ईश्वराला मान्य होईल असे असावे. ते ऐकून वा वाचून सत्कर्माची प्रेरणा व्हावी; दुष्कर्म टाळण्याची सुबुद्धी सुचावी.

२. आपले विचार समर्पक शब्दात अभिव्यक्त करण्याची नैसर्गिक प्रतिभाच वक्त्याला वा गद्यलेखकाला प्राप्त झालेली असावी.

३. प्रतिपाद्य विषयाचे स्पष्ट ज्ञान असावे. प्रतिपाद्य विषयाचे स्पष्ट ज्ञान नसणे हा कलादोष आहे. संदिग्ध स्वरूपाचे वा चुकीचे ज्ञान जर चांगल्या आकर्षक शैलीतून मांडले तर लोकांची दिशाभूल होण्याची भीती आहे.

४. प्रतिपाद्य विषयाच्या मांडणीत क्रमबद्ध आणि तर्कसंगत विकास साधलेला असावा. आधी व्याख्या द्यावी, मग महत्त्वाचे. भाग. नंतर पोटभाग, अनुकूल प्रतिकूल मुद्यांचा त्यानंतर प्रपंच. यामुळे जे सांगावयाचे आहे त्याच्या सर्व अंगोपांगांचे उद्घाटन होते; प्रतिपाद्य विषयाचे विशिष्ट मर्यादेत संपूर्ण दर्शन घडविता येते.

५. सगळे प्रतिपादन मिळून त्यातून एक संपूर्ण सावयव प्रमाणबद्ध वस्तू तयार व्हावी; समग्र प्रतिपादनात प्राकृतिक एकात्मता यावी.

६. वक्त्याला वा गद्यलेखकाला आपले म्हणणे परिणामकारक करण्यासाठी श्रोत्यांच्या, वाचकांच्या मनाचे म्हणजे मनुष्यस्वभावाचे अचूक व सखोल ज्ञान असणे आवश्यक आहे.

७. वक्त्याजवळ, गद्यलेखकाजवळ जीवनासंबंधी व्यापक दृष्टी असावी. मानवीसुखदुःखाबद्दल सहानुभूती असावी. थोर दार्शनिकांचा प्रत्यक्ष वा ग्रंथांतून सहवास घडलेला असावा. या सहवासामुळे दृष्टीचे क्षितिज विस्तारते. अॅनक्झागोरस या तत्त्वज्ञाचा सहवास लाभल्यामुळेच पेरिक्लीजचे वक्तृत्व प्रभावशाली आणि प्रत्ययोत्पादक होऊ शकले. इतकेही असून, त्याने आपल्या वक्तृत्वाचा, सॉक्रेटिस म्हणतो त्याप्रमाणे, दुरुपयोग केला ही गोष्ट निराळी.

काव्य, नाट्य, कला, वक्तृत्व, गद्यलेखन यासंबंधी प्लेटोचे, सॉक्रेटिसाचे विचार वाचीत असताना, कवितेला धृपदासारखे त्यांच्या जीवनदृष्टीतल्या ध्येयपदाचे स्मरण सदैव जिवंत ठेवणे आवश्यक आहे. इंद्रियातीत दिव्य जीवन हेच, त्यांच्या मते, खरे जीवन आहे. ते जीवन जगण्यास समर्थ होण्यासाठी इंद्रियावर जय मिळविण्याचा, वासनाक्षय करण्याचा अभ्यास करावयाचा आहे. सौंदर्य, कला, काव्य यांना जे महत्त्व द्यावयाचे आहे, यांचे जे विवेचन करावयाचे आहे ते दिव्यजीवनसाधनेच्या अनुरोधाने करावयाचे आहे, तसेच त्यांनी केलेले आहे. या दिव्य जीवनाच्या प्रकाशात त्यांचा सौंदर्यविचार कसा दिसतो तो पहावयाचा आहे.

अनुक्रमणिका





सौंदर्यविचार

'हिप्पिआस मेजर' या संवादात प्लेटोने सौंदर्याची काही स्थूल लक्षणे निश्चित करण्याचा प्रयत्न केलेला आहे. औचित्यवाद, सौकर्यवाद, उपयुक्ततावाद, इंद्रिय-सुखवाद यांच्या आश्रयाने सौंदर्याचे रहस्य शोधण्याचा खटाटोप केलेला आहे; पण तो अर्धवटच सोडून दिलेला आहे. डोळे आणि कान हीच दोन मुख्य सौंदर्यग्राही इंद्रिये, हा मुद्दा या संवादात मांडलेला आहे. 'फायलेबस' या संवादात सौंदर्यसाधक गुण निश्चित करण्याची धडपड आहे; आणि त्या धडपडी-तून प्रमाणबद्धता आणि समतोलपणा हे गुण हाती लागलेले आहेत. अगदी प्राथमिक स्वरूपाच्या साध्या साध्या इंद्रियानुभूतीतले सौंदर्यही प्लेटोने टिपलेले आहे. मृदुमधुर, स्पष्ट, स्वच्छ असा एकाच निर्मळ सुराचा सुश्राव्य ध्वनी. हे स्वयंसिद्ध सौंदर्य. सरळ रेषा, चौकोन, वर्तुळ- सगळे विशिष्ट मर्यादेत. हे स्वयंसिद्ध सौंदर्य. हे सौंदर्य निरपेक्ष आहे, शुद्ध आहे आणि परिपूर्ण आहे.

हे इंद्रियग्राह्य परिसरातले सौंदर्य. प्लेटो इथेच थांब-णार नाही. आपल्यालाही थांबू देणार नाही. अमुक वस्तूतली रंगयोजना बहारीची म्हणून ती सुंदर आहे; तमुक वस्तूचा आकार कमालीचा रेखीव आहे म्हणून ती सुंदर आहे, एवढ्याने प्लेटोचे समाधान होणे कसे शक्य आहे? निर्गुण, निराकार अशा इंद्रियातीत अव-स्थेत जे शाश्वत स्वरूपाचे आदर्श सौंदर्य आहे, त्या सौंद-र्याची अंशात्मक अनुकृती या वस्तूंत झालेली आहे, त्या दिव्य सौंदर्याचा पुसटसा स्पर्श या वस्तूंना होऊन गेलेला आहे म्हणून या वस्तू सुंदर आहेत. 'सिम्पो-झियम' या संवादात एकाहून एक वरचढ अशी सौंदर्यश्रेणी कल्पिलेली आहे. शरीराचे सौंदर्य, मनाचे सौंदर्य. संस्थांचे सौंदर्य. शासनव्यवस्थेतले सौंदर्य. शास्त्रांतले सौंदर्य. या सर्वांच्या पलीकडे असलेले, या सर्वांना आधारभूत असलेले शुद्ध, निर्भेळ, स्वयंपूर्ण सौंदर्य. हे अतींद्रिय सौंदर्य. हे आध्यात्मिक सौंदर्य. हे ईश्वरानुभूतीच्या पातळीवरचे सौंदर्य. हे उन्मनीतले सौंदर्य. प्लेटोच्या या सौंदर्यकल्पनेतले आध्यात्मिक लावण्य पाहिले म्हणजे ज्ञानदेवांच्या पुढील ओव्यांतील शब्द-संहितेचा साजशृंगार तिच्या अंगावर घालण्याचा मोह होतो—

जे उन्मनियेचे लावण्य । जे तुर्येचे तारुण्य ।
अनादि जे अगण्य । परमतत्त्व ॥
जे विश्वाचे मूळ । जे योगद्रुमाचे फळ ।
जे आनंदाचे केवळ । चैतन्य गा ॥
जे आकाराचा प्रांतु । जे मोक्षाचा एकांतु ।
जेथ आदि आणि अंतु । विरोनि गेले ॥

—इंद्रियां नेणता भोगावयाचे हे सौंदर्य; चिंतनशीलतेच्या खोल खोल गुहेत पुष्कळ दूरवर शिरल्यानंतरच या सौंदर्याचे दर्शन व्हावयाचे. या चिंतनाच्या प्रवासात वासनांचे विरेचन होईल आणि अंतरंगाचे शुद्धीकरण घडून येईल हा आध्यात्मिक लाभ निश्चितच लाख-मोलाचा आहे.

संगीत आणि शिक्षण

सौंदर्य, संगीत, काव्य, कला यांचा मुलामुलींच्या नैतिक शिक्षणासाठी उपयोग होऊ शकतो हे प्लेटोने 'लॉज' या संवादात दाखविलेले आहे. नैतिक शिक्षण म्हणजे काय ? सुखदुःखाचे विषय योग्य प्रकारचे असणे हेच नैतिक शिक्षणाचे सार आहे. हे शिक्षण कसे द्यावे ? लहान मुले सारखी हुंदडत अस-तात, ओरडत असतात. या त्यांच्या हुंदडण्याला आणि ओरडण्याला स्वरबद्ध आणि लयबद्ध संगीताचे आणि नृत्याचे स्वरूप देता येते. देवतांच्या समोर, विशिष्ट उत्सवांच्या निमित्ताने, मुलांमुलींनी आणि प्रौढांनीही गाणी गावयाची, नृत्ये करावयाची. मुलांमुलींचे हित लक्षात घेऊन या गाण्यांतील, कवितांतील शब्द, आशय यांची निवड प्रौढांनी करावयाची. ही गाणी बोधप्रद असावीत, पण बोजड नसावीत. तरुण मुलांमुलींच्या उत्साहशील आणि आनंदमय वृत्तीशी सुसंवादी असा-वीत. प्रौढांना प्रौढ, पोक्त मनाने हे काम कसे करता येईल ? मुलांमुलींसाठी, तरुणतरुणींसाठी योग्य गाणी निवडण्यासाठी प्रौढांनी आपल्या मनाला यौवनदीक्षा द्यावी. त्यासाठी, प्लेटो सुचवितो की त्यांनी माफक प्रमाणात दारू प्यावी. दारूच्या प्राशनाने वृत्ती मोकळ्या होतात, त्यांचे निबरपण निघून जाते.

मुलांमुलींच्या अभिरुचीला सुसंस्कृत वळण लाव-ण्यात यावे. सुसंस्कृत वळण तेच की ज्यात सौंदर्यदृष्टी आणि नैतिक दृष्टी ह्या पूर्णपणे एकजीव झालेल्या आहेत. असे वळण लावण्यासाठी काय करणे आवश्यक आहे ?





संगीत, काव्य, ललितकला यांत निरनिराळ्या मनःप्रवृत्तींची, निरनिराळ्या स्वभावविशेषांची अनुकृती असते. या अनुकृतीचे स्वरूप निश्चित ठरविलेले असावे. त्यात बदल नको. देवांची बदनामी करणाऱ्या किंवा मानसिक दौर्बल्य उत्पन्न करणाऱ्या प्रवृत्तींची अनुकृती नको. कवींचे, कथाकारांचे, कलावंतांचे काव्यलेखन, कथालेखन, कलासर्जन हे विशिष्ट नैतिक आदर्शांच्या अपेक्षेने योग्य आहे की नाही हे पाहण्यासाठी त्यावर शासनाची देखरेख असावी. कवींचे कवितासंग्रह शासननियुक्त परीक्षकांच्या तज्ज्ञ व जागरूक डोळ्यांखालून गेलेले असावे. मुलामुलींच्या अभ्यासासाठी शासनानेच कवितासंग्रह तयार करावा. या संग्रहाचे संपादक हे शासनसंमत अभिरुचीचे आणि वयाची पन्नाशी ओलांडलेले असावे. तात्पर्य काय की आदर्श समाजातील तरुणांचे कलाप्रेम हे स्वैर स्वरूपाचे राहू नये, तरुणांच्या मनात निग्रहनिष्ठ कलादृष्टीचे संस्कार खोलवर रुजतील असे प्रयत्न व्हावे. सर्वच अध्यात्मदृष्टीचे नेते अभिरुचीला अशा तऱ्हेचे वळण लावण्यासाठी तळमळून सांगत असतात. संभाषणाचे म्हणजे पर्यायाने एकंदर अभिरुचीचे अयोग्य प्रकार टाळावे असे ज्ञानदेवांनीसुद्धा लिहिले—

विरोधु वादुबळु । प्राणिताप ढाळु ।
उपहासु छळु । वर्मस्पर्शु ॥
आटु वेगु विंदाणु : आशा शंका प्रतारणु ।
हे संन्यासिले अवगुण । जया वाचा ॥

प्लेटो आणि शांती

ज्ञानदेव हे शांतरसाला प्राधान्य देणारे आहेत. शांतरस आणि शांती या दोन भिन्न वस्तू आहेत अशी संस्कृत साहित्यशास्त्रज्ञांची समजूत राहील हे उघड आहे; पण ज्ञानदेवांनी मात्र, असे दिसते की, शांतरस आणि शांती यात अभेद कल्पिलेला आहे. शांतरसाच्या सामाजिक पर्यवसानाचे सुंदर चित्र त्यांनी ज्ञानेश्वरीच्या पसायदानात रेखाटलेले आहे. प्लेटो हाही शांतीचा पुरस्कर्ता आहे. ' लॉज ' या संवादात असे दाखविलेले आहे की युद्धात गाजवावयाचे शौर्य हा सर्वश्रेष्ठ गुण आहे असे स्पार्टा व क्रीट येथील लोकांचे मत आहे. अथेन्सवासियांना म्हणजे प्लेटोला ही भूमिका अमान्य आहे. व्यक्ती आणि समाज यांच्या खऱ्या हिताच्या दृष्टीने योग्य अशी स्थिती युद्ध नसून शांतता ही आहे. मानवसमाजाच्या निरनिराळ्या गटात प्रेमाचे, सहकार्याचे, सलोख्याचे संबंध असणे ही वरवरची शांतता; खरी शांतता ही व्यक्तीच्या अंतःकरणात उत्पन्न व्हावयास पाहिजे. आंतरिक शांततेतच खरी वीरता आहे. बाहेरच्या शत्रूवर विजय मिळविणे हा पराक्रम गौण आहे. तृष्णेवर, आंतरिक सुखलालसेवर विजय मिळविणे हा खरा पराक्रम आहे. जो शांत आहे तोच वीर आहे. रणांगणातील शौर्य हा चवथ्या क्रमांकाचा गुण आहे; शांतीत परिणत होणारा विवेक हा पहिल्या क्रमांकाचा गुण आहे. या विवेकाची श्रद्धापूर्वक साधना करणे, या विवेकाचे सतत संस्कार करीत राहाणे हेच काव्य, कला, सौंदर्य यांच्या निर्मितीचे मुख्य प्रयोजन आहे.

प्लेटोचे आणखी काही साहित्यशास्त्रीय विचार

प्लेटोच्या संवादांतून आणखी काही साहित्यशास्त्रीय विचार सहज वेचता येण्यासारखे आहेत : जसे : (१) प्लेटोने काव्याचे म्हणजे ललित वाङ्मय तीन प्रकार कल्पिलेले आहेत : (i) डिथिरँबिक काव्य म्हणजे डायोनिसस या देवतेच्या उत्सवप्रसंगी नृत्याच्या साथीवर गायिली जाणारी स्तोत्रकाव्ये. प्लेटोने या काव्याला अनुकृतिशील मानलेले नाही. पुढे अरिस्टॉटलच्या वेळी या काव्याचे स्वरूप बदलले असावे. अरिस्टॉटलने त्याला अनुकृतिशील नाट्यगीत मानलेले आहे. (ii) महाकाव्य किंवा खंडकाव्य यात कवीच्या निवेदनाचा जो भाग असतो त्यात अनुकृती नसते. कवी इतर पात्रांच्या मुखातून जेव्हा बोलतो तेव्हा अनुकृती होते. (iii) नाट्य हा प्रकार पूर्णपणे अनुकृतिरूप. याचे पुन्हा दोन भाग. शोकनाट्य आणि उपहासनाट्य. प्लेटोने नाट्यापेक्षा महाकाव्य हा प्रकार श्रेष्ठ ठरविलेला आहे. (२) सर्व वाङ्मयप्रकारांना प्रसविणारी प्रतिभा एकच आहे. ज्याला शोकनाट्यरचना साधते त्याला उपहासनाट्यरचना साधत नाही, असे म्हणणे हे प्रतिभेच्या स्वरूपासंबंधी अज्ञान प्रकट करणे आहे. (३) शोकनाट्यांमुळे श्रोत्यांच्या मनात भय आणि करुणा हे विकार उत्पन्न होतात हे गॉर्जियसचे म्हणणे प्लेटोने मान्य केलेले आहे. (४) ललित वाङ्मयीन कृतीच्या रसग्रहणासंबंधी फार मौलिक मार्गदर्शन प्लेटोने ' प्रोटॅगोरस ' या संवादात सुचविलेले आहे. प्रोटॅगोरस साय-





मोनाइडीज या कवीच्या एका कवितेचे परीक्षण करतो. त्यावेळी तो तिच्यातले काही शब्द निवडतो. त्यातले काही तो आवडीने चोखतो. काहींची चिरफाड करतो. एकेका शब्दाला वेठीला धरून त्यांचा पिच्छा पुरविण्याची ही मल्लिनाथी सॉक्रेटिसाला आवडत नाही. तो म्हणतो, ही काव्यसमीक्षेची सदोष पद्धती आहे. कवितेची, पर्यायाने, कोणत्याही ललित वाङ्मयीन कृतीची सामग्र्याने समीक्षा झाली पाहिजे. समीक्षेची खरी पद्धती हीच आहे. (५) पद्यलेखक आणि गद्यलेखक असे दोन प्रकार प्लेटोने पाडलेले आहेत. (६) लेखनशैलीत लेखकाच्या व्यक्तिमत्त्वाचा आविष्कार झालेला असतो असे त्याने एके ठिकाणी म्हटलेले आहे. (७) ' क्रेटिलस ' या संवादात थोडी भाषाशास्त्रीय चिकित्सा केलेली आहे. क्रेटिलस म्हणतो की भाषा हे दैवी स्फुरण आहे; त्यामुळे प्राचीनतम काळी वस्तूंना जी नावे पडलेली आहेत ती सार्थ व समर्पक आहेत. सॉक्रेटिस म्हणतो की भाषा ही एक सामाजिक प्रक्रिया आहे. शब्दांना अर्थ कसा प्राप्त होतो ? वस्तूचा अर्थ आणि त्याचे शब्दरूप नाव यात काही मूळचाच संबंध आहे की अमुक अर्थासाठी अमुक शब्द हा केवळ संकेत आहे ?

समारोप

प्लेटोच्या साहित्यविषयक आणि सौंदर्यविषयक विचारांवर आता समारोपाचा शिरपेच चढवावयाचा आहे :

१. प्लेटो हा स्वतः एक अभिजात कवी आहे. कुशल नाटककाराच्या अंगी असणाऱ्या गुणांनी त्याचे व्यक्तिमत्त्व संपन्न आहे आणि तो भाषाप्रभूही आहे.

२. प्लेटो हा अव्वल श्रेणीचा रसिक आहे; त्यामुळे होमरच्या सामर्थ्याची त्याला पूर्ण जाणीव आहे; पण होमरपेक्षा सत्य श्रेष्ठ आहे. होमर की सत्य, म्हणजे मानवी विकारांचे भव्य दर्शन घडविणारे काव्य की विकारातीत अवस्थेतले सत्य– यातली निवड करावयाची वेळ आली तर तो निर्भयपणे सत्याची निवड करील हे स्पष्ट आहे.

३. प्लेटो आदर्शाचा उपासक आहे. आदर्श न्याय, आदर्श नीती यावर आधारलेले आदर्श समाजशासन, निःस्पृह, त्यागी आणि ज्ञानी असे आदर्श शासक, वस्तूंची, कल्पनांची आदर्श रूपे, आदर्श शिक्षण, आदर्श तरुण तरुणी– अशी जीवनाच्या सर्व अंगांच्या आदर्शाची प्लेटोला अनावर आणि जिवंत ओढ आहे. या आदर्शाचे चित्रण करणे, आदर्शाचे संस्कार करणे हे त्याच्या मते कलेचे, काव्याचे कार्य आहे.

४. प्लेटोचा आदर्श हा अध्यात्ममय आहे. त्यामुळे त्याची काव्यकलादृष्टी ही अध्यात्ममय आहे.

५. वाङ्मयीन कलाकृतीचे अंतरंग हे आदर्शानुसारी तर असले पाहिजेच, पण तिचे बाह्यांगसुद्धा रचनासौष्ठवाच्या दृष्टीने आदर्श असले पाहिजे याबद्दलही प्लेटोचा कटाक्ष आहे. त्यामुळेच प्रमाणबद्धता, समतोलपणा, प्राकृतिक सावयव एकात्मता या कलागुणाची महती त्याने मान्य केलेली आहे.

६. प्लेटो हा काव्याचा शत्रू आहे अशी त्याच्याविरुद्ध जीवनद्रोही केवलकलावाद्यांनी उगीच कोल्हेकुई चालविलेली आहे. तो काव्यद्वेष्टा असल्याबद्दल खोटीच आवई उठविण्यात आलेली आहे. आदर्शाकडे पाठ फिरविणाऱ्या आणि सत्याची भ्रष्ट अनुकृती असलेले असे जे विकारपरिप्लुत जीवन त्याची अनुकृती करणाऱ्या काव्याचा, तशा ललितवाङ्मयाचा तो शत्रू आहे. हे शत्रुत्व गौरवार्ह आहे. आदर्शाभिमुख वाङ्मयाचा तो जातिवंत आणि कळकळीचा चाहता आहे.

आदर्शाला व्यवहारात आणण्याचा प्रयत्न

प्लेटो हा आदर्शवादाची केवळ तोंडपाटिलकी करणारा बोलघेवडा, निष्क्रिय आणि स्वप्नाळू तत्त्वज्ञ नव्हता. इ. स. पू. चवथे शतक हा स्थूल मानाने प्लेटोच्या कर्तृत्वाचा काळ. त्याच्या आधीच्या शतकातून ग्रीसमध्ये अनुक्रमे महाकाव्य, वीणाकाव्य व शोकनाट्य हे वाङ्मयप्रकार भरभराटीस आले होते. प्लेटोच्या काळी त्यांचा बहर ओसरला होता. विनोदी नाट्याचीच काय ती चलती होती. राजकीय सामाजिक जीवन हे नैतिक मूल्यांचा अपेक्षेने खूपच खालावलेले होते. वाङ्मयीन अभिरुचीचे स्खलन झालेले होते. नाविन्याच्या निरर्थक नादातून वाङ्मयाच्या क्षेत्रात अराजक उफाळले होते. समाजाला नैतिक दृष्ट्या वर उचलणे ही काळाची गरज होती. ही काळाची गरज पूर्ण करण्यासाठीच ईश्वराने सॉक्रेटिसाला या जगात पाठविले. सॉक्रेटिस हा युगकर्ताच. या महापुरुषाने जीवनाला





आधारभूत असलेल्या मूलभूत नैतिक मूल्यांची महती लोकांना पटवून दिली. वृत्रासुराने अडविलेला पाण्याचा प्रवाह इंद्राने वज्रप्रहार करून ज्याप्रमाणे मोकळा केला त्याचप्रमाणे सॉक्रेटिसाने नैतिक मूल्यांचा खंडित झालेला प्रवाह आपल्या मुक्त संवादपद्धतीने पुन्हा वाहता केला. सामाजिक उत्थापनाचे सॉक्रेटिसाने सुरू केलेले कार्य प्लेटोने पुढे चालविले. सामाजिक उत्थापन हे जीवनाच्या सर्व अंगांना व्यापणारे कार्य आहे. कला, वाङमय हा त्याचा केवळ एक लहानसा भाग आहे. मानवी जीवनाचे उन्नयन घडवून आणण्यासाठी धडपडणारे अनेक महापुरुष या जगात होऊन गेले. झरथुष्ट्र, श्रीप्रभूरामचंद्र, श्रीकृष्ण, भगवान बुद्ध, येशू खिस्त, महंमद पैगंबर आणि मेहेरबाबा हे अवतारी पुरुष होऊन गेले; तसेच सॉक्रेटिस, मार्क्स, लेनिन, गांधी याही महाभागांनी त्यासाठी आपले आयुष्य खर्ची घातले. यांपैकी कोणीही कलेचे, वाङमयाचे अवास्तव अप्रमाण स्तोम माजविले नाही; जीवनाच्या उन्नयनाच्या दृष्टीने जेवढे महत्त्व त्याला द्यावयास पाहिजे तेवढे मर्यादित महत्त्व त्यांनी त्याला दिले. प्लेटोनेही तेच केले. जीवनाची नैतिक आणि आध्यात्मिक उंची वाढविण्याचे एक साधन, एवढ्यापुरताच त्याने कलेचा, काव्याचा विचार केला. त्याला विलक्षण तळमळ समाजशासनाच्या शुद्धीकरणाची लागलेली होती. तत्वज्ञान प्रत्यक्ष जीवनात कार्यरूपाने तो उतरवू पाहत होता. आपल्या तत्वज्ञानाला त्याने क्रियारूप देण्याचा प्रयत्न केला. प्रयत्न फसला. फसायचाच. माणसाच्या स्वार्थापुढे ध्येयवादी तत्वज्ञाचा पराभव होतोच. प्लेटोचाही झाला. सिरॅकस येथे डायोनिसिअस नावाचा एक दुष्ट राजा होता. डिऑन हा त्याचा मेहुणा. हा सत्प्रवृत्त. पायथॅगोरसच्या पंथातला. प्लेटोशी त्याची मैत्री जमली. प्लेटोच्या व्यक्तिमत्त्वाने तो प्रभावित झाला. प्लेटोच्या मार्गदर्शनाखाली आपण सिरॅकस येथे आदर्श राज्यव्यवस्था प्रस्थापित करू असे त्याने ठरविले. प्लेटोच्या तेथे नेले. प्लेटोचे विचार तेथील कार्यकर्त्यांना पटू लागले; पण राजा निष्प्रभ राहिला. रानडुकराला मोत्याच्या चाऱ्याची काय चव ? प्लेटोला बाजारात नेऊन विकून टाका असा त्याने आदेश दिला. प्लेटोच्या एका मित्रानेच त्याला विकत घेऊन सोडून दिले. राज्यकर्त्यांना सुधारण्याचा हा एका थोर नीतिमंत तत्वज्ञाचा पहिला प्रयत्न अपयशी ठरला. पुढे तो राजा मेला. त्याचा तरुण मुलगा गादीवर आला. याही वेळी प्लेटोचा मित्र आणि शिष्य असलेला डिऑन हाच मंत्री होता. या राजवटीत प्लेटोच्या म्हणण्याप्रमाणे शासनाला आदर्श वळण लावता येईल असे त्याला वाटले. डिऑनने पुन्हा आग्रहाने प्लेटोला तेथे नेले. आपले राजकीय, सामाजिक तत्त्वज्ञान कृतीत उतरविण्याचा पुन्हा आणखी एक प्रयत्न करू या, असे त्यांनी ठरविले. नव्या राजाने प्लेटोचे उत्तम स्वागत केले. स्वतः रथात बसून तो त्याला सामोरा गेला. बादशाही मेजवान्यांच्या खर्चाला कात्री लागली. संभाषणे गंभीर विषयावर होऊ लागली. आपल्या अनियंत्रित सत्तेला मर्यादा घालावयाला व लोकांना काही प्रमाणात स्वातंत्र्य द्यावयाला राजा तयार झाला. सिसिलीमधील ज्या ग्रीक शहरांवर त्याच्या बापाने आपली सत्ता प्रस्थापित केली होती त्यानाही गुलामगिरीतून मुक्त करावयाला तो आपणहून कबूल झाला. राजकीय सुधारणेची एवढी घाई प्लेटोला आवडली नाही. शासन सुधारण्याच्या आधी राजा स्वतः सुधारला पाहिजे असा प्लेटोने भलताच आग्रह धरला. नागाच्या बिळातच त्याने आपला हात घातला. डिऑनने जुळवून आणलेला सगळा डाव वाया गेला. पुन्हा, राजदरबारातल्या अनेक मुत्सद्यांच्या डोळ्यात प्लेटोचे वाढलेले महत्व सलू लागले. त्यांनी राजाचे कान भरले. प्लेटोच्या उच्च विचारासंबंधीचा राजाचा स्वतःचा उत्साहही मंदावू लागला. डिऑनच्या हेतूबद्दल त्याच्या मनात शंका उत्पन्न झाली. राजाने त्याला एका बोटीवर नेऊन ठेवून हद्दपार केले. इटलीत पाठवून दिले. प्लेटोला राजमहालात राजकैदी म्हणून बंदिस्त केले. प्लेटोबद्दल त्यांना आदर वाटे. त्यामुळे तो त्याची काळजी घेई. त्याला सन्मानपूर्वक वागवी; पण प्लेटोची आध्यात्मिक व नैतिक शिस्त त्याच्या विलासप्रवण व कमकुवत मनाला मानवली नाही. डिऑन परत आला तर तुलाही परत यावे लागेल या अटीवर त्याने प्लेटोला सोडून दिले. दोन वर्षांनी त्या राजाने प्लेटोला पुन्हा बोलाविले डिऑनला परत बोलावण्यात आले आहे असे त्याला सांगण्यात आले. तेथे गेल्यावर प्लेटोला भलतेच कळले. डिऑनला परत तर बोलावलेले नव्हतेच, पण त्याची सगळी इस्टेट जप्त करण्यात येऊन त्याच्या





बायकोचे दुसऱ्याशीच लग्न लावून टाकले होते. यावेळी प्लेटोने तेथून कशीबशी सुटका करून घेतली आणि राजनीतीवर, राज्यकर्त्यावर उच्च उदात्त नैतिक विचाराचे संस्करण करण्याची त्याची साक्षेपसाखळी पुन्हा तुटली.

तत्वज्ञ–एक दुर्दैवी जीव

जग नेहमी तत्वज्ञांची, विचारश्रेष्ठींची अशीच विटंबना करणार काय? मानवजातीच्या थोर उदार निःस्पृह हितचिंतकाचे विचार नुसते पुस्तकातच निरुपयोगी अवस्थेतच नेहमी पडून राहणार की काय? राज्यकर्ते निस्स्वार्थ, ध्येयनिष्ठ, त्यागी व ज्ञानी असल्याशिवाय, राज्यशासनाला अध्यात्माचे अधिष्ठान लाभल्याशिवाय, आणि राष्ट्रातील प्रत्येक व्यक्तीच्या जीवनाला नैतिक वळण लावण्याचा प्रयत्न केल्याशिवाय मानवी जीवन सुखी होणे शक्य नाही, हे जे प्लेटोचे म्हणणे ते खरे नाही काय? गांधींचे म्हणणे हेच नव्हते काय? त्याकाळी ग्रीकांनी प्लेटोचे ऐकले नाही. आज आपण गांधींचे ऐकत नाही. नैतिक आदर्शवाद हा अव्यवहार्य आहे. या धूर्त युक्तिवादाचा आश्रय घेऊन आपण प्लेटोला, गांधीला बाजूला सारतो. तत्वज्ञाला कंठाव्या लागणाऱ्या दुर्दैवी असहाय जीवनाचे चित्र प्लेटोने, बहुधा स्वानुभवावरून 'रिपब्लिक' मध्ये रेखाटलेले आहे– "तत्वज्ञांचा वर्ग हा नेहमी लहानसाच असतो. तत्वज्ञानाचा स्वाद किती मधुर आहे आणि जीवनाला त्याचा केवढा आधार आहे याचा त्यांना अनुभव आलेला असतो. सर्वसामान्य माणसे ही मनास येईल तसे बेहद्दपणे वागताना दिसतात. राज्यशासनात पाहावे तर तेथे कोणीही सरळ आणि न्याय्य रीतीने वागताना आढळून येत नाही. ज्याच्या बळावर आणि ज्याच्याकडून मिळणाऱ्या संरक्षणाच्या आधारावर तत्वज्ञाला न्यायासाठी झगडता येईल असा माणूसच नाही. तत्वज्ञ हा हिंस्र पशूच्या तावडीत सापडलेल्या माणसासारखा आहे. त्यांच्या दुष्कृत्यात तो सामील होऊ शकत नाही. आणि एकट्याने तो त्यांना टक्कर देऊन पुढे जाऊ शकत नाही. आपले स्वतःचे, मित्रांचे किंवा एकंदर समाजाचे काही भले करण्याच्या आधीच त्याच्या आयुष्याचा अंतकाळ येऊन पोहोचतो. वस्तुस्थिती अशी असल्यामुळे तत्वज्ञ हा स्तब्ध राहतो. आपल्या चिंतनात, अध्ययनात गढलेला असतो. वादळामुळे जिकडे तिकडे धूळच धूळ उडालेली आहे अशा परिस्थितीत मनुष्य एखाद्या भिंतीचा आश्रय घेतो, तशी त्या तत्वज्ञाची अवस्था होते. सर्वत्र अराजकता, अव्यवस्था माजलेली त्याला दिसून येते. भोवतालच्या अन्यायाच्या, दुष्कृत्यांच्या वातावरणात आपण अलिप्त आणि शुद्ध राहू शकतो यातच त्याला आनंद वाटतो. पुढे जगाला, समाजाला चांगले दिवस येतील अशी आशा बाळगून तो शांत स्वस्थ चित्ताने आणि आनंदित मुद्रेने हे जग सोडून जातो."

साहित्यशास्त्राचा दिवस उगवला

तत्वचिंतकांच्या बाबतीत दुर्दैवी जीवन ही अटळ जगराहाटी आहे; पण त्याचबरोबर हेही खरे आहे की दुर्दैवाचे पर्वतप्राय आघात झाले तरी तत्वचिंतकांची आदर्शनिष्ठा ही भक्कम व निर्भय आत्मविश्वासासह अखंड, अभंग तळपत राहिलेली आहे. विषाचा प्याला पिऊन, क्रूसावर चढविले जाऊन, माथेफिरूच्या हातची गोळी खाऊनही ती अमर राहिलेली आहे. प्लेटोची आदर्शनिष्ठा ही याच दिव्य कोटीतली आहे. या आदर्शनिष्ठेची ज्योत प्रज्वलित करून तिचा प्रकाश त्याने काव्यकला-सौंदर्य यांच्या तात्त्विक अंगावर टाकला, आणि त्या प्रकाशात, वाङ्मय-कलानिर्मितीची कारणे कोणती? या निर्मितीची प्रयोजने कोणती? श्रेष्ठ वाङ्मयाची, श्रेष्ठ कलेची लक्षणे कोणती? कला आणि नीती, कला आणि सत्य यांचा परस्पर संबंध काय? सौंदर्याचे घटक कोणते आहेत? हे व यासारखे मूलभूत मौलिक प्रश्न प्रकट झालेले त्याला दिसले. जगाच्या साहित्यशास्त्राच्या इतिहासात या प्रश्नांचे हे पहिलेच प्रकटीकरण. हे प्रश्न आणि या प्रश्नांची प्लेटोने आपल्या आदर्शवादी भूमिकेवरून, अनाग्रही पद्धतीने, चतुर व तर्कशुद्ध युक्तिवाद करून, दिलेली उत्तरे ही काव्यकलाविषयक चिकित्सेची जी भव्य गंगा या जगात अवतरलेली आहे व वाहात राहिलेली आहे तिची गंगोत्री आहे. साहित्यविषयक, सौंदर्यविषयक शास्त्राचा दिवस उगवलेला आहे, तो सतत मोठा होत आहे, मनुष्यजात आहे तोपर्यंत कधीही न मावळणारा हा दिवस आहे; पण प्लेटो हा जो सूर्य, तो जेव्हा प्रकट झाला तेव्हा, दिवस उगविलेला आहे, ही प्लेटोची महती लक्षात ठेवणे आवश्यक आहे आणि त्याचबरोबर या सूर्यालाही जन्म देणारा जो महात्मा सॉक्रेटीस त्यालाही जाता जाता भक्तिभावपूर्वक वंदन करावयाचे आहे.





श्री. भाई माधवराव बागल

यशवंतरावच हे करू शकतील

आज सारा महाराष्ट्र यशवंतरावजींच्या रूपानं एकसंध बनला आहे. महाराष्ट्राचा कणखरपणा त्यांच्या रूपानं प्रकट झाला आहे. त्यांच्या मुखानं महाराष्ट्र आपला निश्चयी बाणा प्रकट करीत आहे. यशवंतरावनी महाराष्ट्राला व महाराष्ट्राने यशवंतरावना, लोकशाही समाजवादाशी बांधून टाकलं आहे.

स्वातंत्र्याची घोषणा महाराष्ट्रातूनच बाहेर पडली. समाजवादाची प्रतिज्ञा महाराष्ट्रातूनच करारीपणाने उच्चारली गेली.

– तेव्हा यापुढे जे बरोबर येतील त्याना बरोबर घेऊन जाणं, न येतील त्याला बाजूस सारून पुढं जाणं, हे यशवंतरावांचं तसं महाराष्ट्रीय जनतेचं पवित्र कर्तव्य आहे.

यशवंतराव, तसं महाराष्ट्र, लोकशाही समाजवादाशी वचनबद्ध आहेत. म्हणून त्या ध्येयाला उणेपणा आणणाऱ्या प्रवृत्ती मारून टाकण्याचं कार्य, अधिक निधड्या छातीने, **लोकप्रियतेपेक्षा लोककल्याणाची दृष्टी ठेवून** यशवंतरावनी केलं पाहिजे.

ती शक्ती त्यांच्यात आहे. त्यानी ती आपल्या कर्तृत्वानं कमावली आहे. अमक्याच्या मर्जीमुळे ते पुढे गेले, अमक्याच्या मर्जीतून उतरले की खलास होतील, अशी परिस्थिती आता उरली नाही. सारी कमाई त्यांची स्वकष्टाची आहे. जीवन कष्टाचं काढलं, नेतृत्व कष्टानं मिळवलं ! त्याना एखाद्या व्यक्तीनं पुढ ढकललं, असं म्हणता येणार नाही. येईल त्या संकटावर मात करून पुढे पुढे सरकत या उच्च पदावर चढले आहेत.

ज्ञानार्जनाबरोबर राष्ट्रसेवा व राष्ट्रसेवेबरोबर ज्ञानार्जन करीत, त्यानी आपली उंची वाढवत नेली आहे. ' शिकावं, पदवीधर व्हावं, भरपूर पैसा गाठीस बांधावा, मग राष्ट्रसेवेच्या भानगडीत पडावं ' हा व्यवहार त्यानी स्वीकारला नाही. विद्यार्थीदशेत राष्ट्राचा प्रश्न उभा राहताच शिक्षणालाही बाजूस सारलं व यज्ञकुंडात उडी घेतली व नंतर पुनः ज्ञानसंपादनेस लागले.

शिवछत्रपतींची राजकीय मुत्सद्देगिरी, टिळकांचे स्वातंत्र्यप्रेम व धडाडी, म. फुल्यांची सर्वव्यापी पुरोगामी वृत्ती व मानवेंद्र रॉय याचा मानवतावादी समाजवाद– यातून यशवंतरावांची वैचारिक घडण बनली आहे.

अन् त्याना आता अनुकूल परिस्थितीचा लाभ झाला आहे.

शिवछत्रपतींच्या काली भारत एकसंधी नव्हता. अनेक राजवटींनी तो विभागला होता. वहानाची सुलभता नव्हती. प्रचाराची साधने तोकडी ! त्यामुळे शिवछत्रपतींच्या कर्तृत्वाला आजच्यासारखा वाव नव्हता. यामुळे त्यांची सत्ता रोखली गेली ! कीर्ती कोना-कोपऱ्यात पोहोचू शकली नाही.

टिळकानी राजकीय स्वातंत्र्यावर भर दिला. त्यासाठी कमालीचा त्याग धडाडी व निश्चय दाखवला; पण सामाजिक व धार्मिक गुलामगिरीकडे तसे लक्ष दिले नाही. दुर्लक्षच केले ! त्यामुळे बहुजनसमाजाचं प्रेम व भक्ती ते मिळवू शकले नाहीत. प्रचारसाधने अनुकूल असल्यामुळे त्यांच्या नावाचा डंका भारतभर गाजला. पण स्वातंत्र्यप्राप्ती पूर्वीचा काल असल्यामुळे ते सत्ता भोगू शकले नाहीत.

म. फुले सर्वदृष्टचा क्रांतिकारक, दूरद्रष्टे, सर्वाकडे समभावाने पाहणारे. विचार अत्याधुनिक. समाजवादाच्या अभ्यासाशिवाय समाजवादी विचारसरणीचे. मानवतावादी. टिळकांच्या सारखे जाडे विद्वान नव्हेत. पण मनाने थोर, बोलीप्रमाणे कृती करणारे. कटुता पत्करून जनतेला कल्याणाचा मार्ग दाखवणारे. यामुळे त्यावेळी त्यांची योग्यता पटली नाही. आज त्यांची खरी योग्यता लोकांना





पटली आहे. त्यांच्या हाती सत्ता नव्हती– तशी संपत्तीही नव्हती. पांढरपेशावर्ग उलट. प्रसिद्धीची सर्व साधने त्या वर्गाचे हाती ! त्यामुळे त्याना भारतीय महत्त्व प्राप्त झाले नाही.

आज यशवंतरावना सर्वदृष्ट्या अनुकूल परिस्थितीचा लाभ झाला आहे —

एक संघ भारत निर्माण झाल्यामुळे कर्तृत्वाला भरपूर वाव मिळाला आहे. प्रचाराची साधने वाढल्यामुळे महत्वाच्या बातम्या लगेच कोनाकोपऱ्यात पोहोचू शकतात. त्याचा फायदा यशवंतरावना मिळाला आहे. आज ते सत्तेच्या मोठ्या स्थानावर असल्यामुळे त्यांचे विचार व त्यांची कामगिरी भारताच्या कोनाकोपऱ्यापर्यंत लगेच पोचते, परिणाम करते.

महाराष्ट्रात तर यशवंतरावना आज अनन्यसाधारण महत्व प्राप्त झालं आहे. महाराष्ट्राचे ते एकमेव नेते आहेत. भारताच्या प्रमुख नेत्यात गणले जात आहेत. महाराष्ट्राचं नेतृत्व मिळायला अत्यंत अनुकूल गोष्ट म्हणजे त्यांची जात. ते मराठा बहुजनसमाजातले आहेत, गरीब घराण्यातले आहेत. त्याचा फायदा त्याना मिळाला आहे.

सर्वात बहुसंख्य जात ही मराठ्यांची. भारतातला जातिवाद न गेल्यामुळे इतर जातीच्या पुढाऱ्याबद्दल त्या जातीला आपलेपणा वाटत नाही.

काकासाहेब गाडगीळ विद्वान होते. त्यागी होते. दिल्लीतील मंत्रिपदावर होते. देशासाठी तुरुंगवास भोगलेले होते. पण ते मराठे नव्हते. त्यामुळे बहुसंख्य मराठ्याना हा आपला पुढारी असं वाटत नव्हतं. हा फायदा यशवंतरावना मिळाला. **पुढाऱ्यात जे गुण असावेत ते त्यांच्या अंगी आहेत.** आज ते महाराष्ट्राचे एकमेव नेते बनले आहेत. सत्तेचा व नेतेपणाचा ताठा त्यानी अंगी आणू दिलेला नाही. वागणुकीत उद्दामपणा नाही. गरीबीला विसरले नाहीत, गरीबाना विसरले नाहीत. शत्रूलाही त्यानी आपल्या वागणुकीने जिंकले आहे.

अगदी सामान्य माणसालाही आपण सामान्य आहो असं वाटू देणार नाहीत. बुद्धिवान् आणि विद्वान यांच्याशी अभ्यासपूर्ण वादविवाद करतील. त्यानी सर्व जातीशी मिळवून घेण्याचा प्रामाणिक प्रयत्न केला आहे. **बुद्धिवान व विद्वान ब्राह्मणांचा विश्वास संपादन केला आहे. तसा लोभ संपादन केला आहे. अस्पृश्य समाजालाही आपलंसं केलं आहे.**

या सर्व गुणांचे बारकाईने निरीक्षण केल्यामुळेच भारतीय कीर्तीचे चरित्रकार **धनंजयराव कीर** ज्यानी सावरकर, टिळक अंबेडकर, फुले यांची चरित्रे लिहिली व नाव मिळवले. ते **म्हणतात.**

> " महाराष्ट्र-नेते म्हणून उदयाला यायला बुद्धिमत्ता, धैर्य व त्याग या तीन प्रमुख गुणांचा समन्वय झाला तरच ते शक्य होते, महाराष्टीय माणूस या तीन गुणांच्या कसोटीला उतरलेल्या व्यक्तीलाच मानतो, हे गुण आज भारताचे गृहमंत्री श्री यशवंतरावजी चव्हाण यांच्यामध्ये दिसत आहेत; व त्यांचा भविष्य काल उज्वल आहे."

या गुणात संयम, सहिष्णुता, विद्वत्ता, समयसूचकता, लोकसंग्रही वृत्ती, व मुत्सद्देगिरी या गुणांचीही भर पडली आहे. यामुळे **आज तरी महाराष्ट्राचं सर्वमान्य पुढारीपण घेणारी व्यक्ती दुसरी आढळणार नाही.** आंबेडकराना अस्पृश्यवर्गात जे स्थान व जो अधिकार प्राप्त झाला होता, जवळ जवळ तसाच मान, यशवंतरावजीना बहुजन समाजात प्राप्त झाला आहे.

सिंडिकेट-इंडिकेट संघर्षात तर त्यानी आपल्या यशाचा, मुत्सद्देगिरीचा व ध्येयनिष्ठेचा उच्चांक गाठला आहे. त्याचं महाराष्ट्रातील स्थान हिरावून घेण्याची शक्ती आज कुणातही नाही.

> **पर्यायी नेतृत्व निर्माण करण्याचा प्रयत्न वाऱ्यावर उडून गेला व केला तर तो हास्यास्पद होईल. सर्वानी त्यांची शक्ती वाढवण्यातच महाराष्ट्राचं हित आहे. ते नेतृत्व वस्तुतः सामुदाइकच आहे. दुही निर्माण करणारे हेच महाराष्ट्राचे शत्रू होत.**

तथापि आज यशवंतरावांचे जे स्थान वाढले आहे त्याचा उपयोग धैर्याने करून त्या महाराष्ट्रात खरा समाजवाद आणला पाहिजे. त्यासाठी अनेकांची कटुता पतकरली पाहिजे.





संस्थानिकांचा तनखा व सवलती रद्द करण्यास जो कालावधी घेऊन त्यांच्या कृष्णकृत्यास जो वाव दिला तो इतर बाबतीतही तसा देता कामा नये. आजही त्याना हप्त्याची जी सवलत दिली आहे व मेहेरवानी केली आहे ती देण्याचेही कारण नाही.

फुले-आगरकरानी समाजाची कटुता पतकरून त्याना कल्याणाचा खरा मार्ग दाखविला. आपणही तसे धाडस दाखविले पाहिजे. त्याना जे अवघड गेले व अप्रियता, निंदा व हेटाळणी सहन करावी लागली, विरोध सहन करावा लागला, तसा तुम्ही सत्तेवर असल्यामुळे सहन करावा लागणार नाही.

आज मंत्र्यात बोलीत व कृतीत जी टीकास्पद विसंगती दिसून येत आहे ती कमी केली पाहिजे या बाबत सिंडिकेट ग्रुपलाच तेवढं नावे ठेवण्याचं कारण नाही. अशी उदाहरणे दोन्ही बाजूच्या पुढाऱ्यांत व मंत्र्यात आढळून येतील.

मंत्रिपदावर येण्यापूर्वीची त्यांची स्थिती व मंत्रिपदावर आल्यानंतर त्यांची त्यांच्या घराण्यातील व्यक्तींची व आप्तांची व खास मर्जीतल्या मंडळींची आर्थिक स्थिती यात पडलेला फरक हा लोकटीकेचा प्रश्न होऊन बसला आहे. तसंच काही खासदार आमदार सहकारी कारखान्याचे पदाधिकारी एकदम कैक लाखाचे धनी बनलेले लोकाना दिसतात. बेदरकारपणे आपल्या ऐश्वर्यात मिरवतात, त्यांची त्याना खंतीही वाटत नाही. **खुद्द समाजवादी राजवटीच्या प्रतिनिधीत हा प्रकार दिसला तर लोकांचा घोषणेवर विश्वास कसा बसणार?** तेव्हा यावर बंधन घातले पाहिजे. अधिकारावर येणाऱ्या सर्वांनी आपल्या पूर्वीच्या स्थितीची व नंतरच्या आर्थिक परिस्थितीची दखल सरकारात देणे भाग पाडले पाहिजे. सर्वच राज्यात हा नियम घालून दिला पाहिजे. मंत्र्याच्या चारित्र्याचा परिणाम जनतेवर होतो. शास्त्री गरीबीत गेले, पण राज्याची बूज त्यानी केवढी वाढवली. याचा अर्थ गरीबी पतकरावी असा नव्हे– पण **शंकास्पद संपत्ती वाढता कामा नये. मंत्र्यातल्या भांडवलशाहीलाही खाली ओढले पाहिजे.** त्यानी आपल्या ऐश्वर्याचा दिमाख लोकांपुढे मिरवता कामा नये.

फुले आगरकर अंबेडकर यांनी अंधश्रद्धा व देवा–धर्माचा पगडा घालवण्याकरिता केवढी अप्रियता पतकरली. अशी अप्रियता पतकरली म्हणून त्यानी समाजाला पुढे नेले.

समतावृत्ती निर्माण व्हायला देवा–धर्माची फार मोठी अडगळ उभी आहे. राजकीय व आर्थिक समतेलाही तिने पायबंद घातला आहे. राष्ट्रीय एकात्मतेला ते फार मोठे विघ्न होऊन बसले आहे. इतका महत्वाचा प्रश्न असून मंत्री व पुढारी व पक्ष इकडे जाणून बुजून दुर्लक्ष करतात.

"आमच्या सामाजिक व राजकीय जीवनातील सध्याचा गोंधळ हा खरे म्हणजे आम्ही कोणत्याही समस्येच्या मुळाशी जात नाही व लक्ष्यवेधी पोकळ घोषणा करीत भरकटत जातो जुन्या व कालबाह्य विचारातून राष्ट्राला बाहेर काढण्याची गरज आता निर्माण झाली आहे. देशाला भविष्यावर नजर असलेल्या पुरोगामी मार्गावर नेले पाहिजे."

–इंदिराजी गांधी, वाराणशी ता. १३-१-७०

–त्या पुरोगामी मार्गावर न्यायचं तर देवा-धर्मानं निर्माण केलेली गुलामगिरी नष्ट केली पाहिजे. मुळांतच घाव घातला पाहिजे.

महात्म्यानी नीतितत्वाचा प्रचार केला त्या नीतितत्वाना देवा-धर्मानी फाटा दिला आहे. **धर्मसंघटनानी देशाची विघटना केली आहे.** "या जुन्या व कालबाह्य विचारातून" समाजाला बाहेर काढायचं नव्या यांत्रिक युगाबरोबर पाऊल टाकायचं तर सर्व मानवाना एकीकडं नेणाऱ्या मानवधर्माची– देव– धर्मसंघटना विरहित अशा नीतितत्वाची ओळख करून दिली पाहिजे.

निव्वळ आर्थिक क्रांतीने बहुजनसमाज बौद्धिक गुलामगिरीतून मुक्त होत नाही. शेतकऱ्यातील एक विशिष्ट वर्ग आर्थिक दृष्टचा खूपच सुधारला आहे. पण देवा – धर्माच्या अंधश्रद्धेतून तो मुक्त झालेला नाही, तो नवस-सायास करतो, भटाला आपलं भविष्य विचारत बसतो. त्यांच्यातील जातीचा व धर्माचा कुढेपणा व दुसऱ्याविषयी वाटणारा परकेपणा गेलेला नाही- शिक्षणानेही





अनुक्रमणिका

ते संस्कार कमी झालेले नाहीत. बी. ए., एम्. ए., पी एच्. डी. झालेले विद्वान याच्या वरची देव–धर्माची मूर्खपणाची पकड कमी झालेली नाही– कॉलेजला जाणारे विद्यार्थी व प्रोफेसर देवळात जाऊन, स्वतः थोबाडात मारून घेतात ! अन् मुसलमान प्रोफेसर गुडघे टेकून अल्लाची प्रार्थना करतो ! ! ही देवा–धर्माने मनावर लादलेली गुलामगिरी, स्वतःविषयीची हीन भावना, गेली नाही तर समता-वृत्ती निर्माण होणार कशी. स्वाभिमानाने आत्म-विश्वासाने तुमची मान ताठ होणार कशी ?

देव भावनेने उच्चनीचपणा निर्माण केला ! स्वावलंबन नष्ट केलं– स्वतःच्या कर्तृत्वावरचा विश्वास नष्ट केला. मानसिक गुलामगिरी स्वीकारल्यामुळे सामाजिक धार्मिक आर्थिक व राजकीय गुलामगिरी मागोमाग डोक्यावर येऊन बसली. काही बुद्धिवानानी अज्ञानी असंख्यावर सामाजिक, धार्मिक, आर्थिक व राजकीय वर्चस्व प्रस्थापित केले ! ! **धर्म**वर्चस्वातून भट पुरोहितानी धर्मगुरूंनी सर्व समाजावर वर्चस्व प्रस्थापित केले. त्यानी स्वतःचं आसन स्थिर करण्याकरता बलवानाना राज्यपदावर चढविलं ! त्यातून भांडवलशाही निर्माण झाली. त्यातून जगाला ग्रासणारा साम्राज्यवाद निर्माण झाला !

जेथून या विषाचा फैलाव झाला त्या देवा–धर्माचा पगडा आपल्या मनावरून आपण झुगारून देत नाही. याचमुळे आमचा अखंड भारत खंडित झाला ! **याच अंधश्रद्धेमुळे हिंदूधर्मीय, राक्षस बनून अस्पृश्यावर जुलूस करतो. ब्राह्मण मराठ्याला, मराठा ब्राह्मणाला शत्रू मानतो.** साप सोडावा, अमका मारावा अशी अविचारी वाक्ये बाहेर पडायला देवा–धर्माचा अभिमानच मूळ कारण आहे. **देवाच्या अस्तित्वानेच विषमतेला सुरवात झाली नमनाची लाचारी सुरू झाली. देवाचं अस्तित्व म्हणजे हुकुमशाहीला मान्यता.**

आमचे मंत्री हा पगडा कमी करून समाजात स्वतंत्रवृत्ती व स्वाभिमान निर्माण करीत नाहीत. लाखो लोकासमोर उभे राहून ज्यावेळी हे कुठल्यातरी देवासमोर हात जोडून आपल्या भक्तीचं प्रदर्शन करतात, त्यावेळी हे मंत्री लाखो लोकाना अंधश्रद्धेच्या डबक्यात ढकलतात हे न समजण्या-इतके ते निर्बुद्ध आहेत असं समजायचं काय ? तुम्हाला यावेळी देव दिसत नाही. तुम्हाला निवडणुकी दिसतात. **तुम्हाला या अज्ञानांची मते मिळवायची असतात म्हणून तुम्ही त्याना पुनः अज्ञानात ढकलता !**

ज्या अंधश्रद्धेच्या मोहिनीत पकडून ब्राह्मण-जातीनें बहुजनसमाजावर वर्चस्व गाजविलं त्याच अंधश्रद्धेचा फायदा घेऊन निवडणुकी लढविता व सत्तेवर येता ! जे ब्राह्मणानी केले तेच तुम्ही करता ? आणि पुनः ब्राह्मणावर ताशेरे झोडता ! गादीचं माहात्म्य वाढवून निवडणुका लढविणारे हे काय समाजवादी राजवटीचे प्रतिनिधी ? हे काय ब्राह्मण्याचे शत्रू ? ते फार तर ब्राह्मणजातीचे शत्रू असतील पण ब्राह्मण्याचे नव्हेत, जातिवादाचे नव्हेत– अंधश्रद्धेचे शत्रू नव्हेत– गुलामगिरीचे शत्रू नव्हेत. स्वार्थासाठी अंधश्रद्धा टिकवून त्याचा फायदा उपटणारे ब्राह्मण्याचे पुरस्कर्ते होत.

ज्या वर्णवर्चस्वाचा फायदा घेऊन ब्राह्मणानी बहुजनसमाजाला छळले त्याच वर्चस्वाच्या धुंदीने आम्ही अस्पृश्यांचा छळवाद करीत आहोत– म्हणून आत्मनिरीक्षणाने आम्ही आमच्यातील दोष काढून टाकले पाहिजेत.

निधर्मी राज्य म्हणजे सर्व धर्मियाना व धर्माना व अंधश्रद्धेला प्रोत्साहन नव्हे. सर्व धर्म सहिष्णुता म्हणजे प्रत्येक धर्मियांच्यातील धर्मभावना जागी करून द्वेषाची पेरणी करणे नव्हे– **फुल्यांचा अभिमान म्हणजे दगडाला नमन नव्हे**– अशाने भारतीय समाजाची वैचारिक घडण समाजवादाला अनुकूल अशी कशी बनणार ? तुम्ही विश्वबंधुत्वाची शिकवण द्या– अहिंसेचे महत्त्व पटवून द्या. जातिभेद वंशभेद राष्ट्रभेद व वितुष्ट कमी करण्यासाठी **मानवतेचा संदेश द्या**– जुन्या कोंडीतून अज्ञानी जनतेला बाहेर काढा– यशवंतरावजी तुम्ही हे करू शकाल तुमच्या अंगी ती शक्ती आहे.

बहुजनसमाजाचा तुमच्यावर विश्वास आहे. राजकीय सत्ता तुमच्या हाती आहे. **सत्ता विद्वत्ता व**





लोकप्रियतेचा उपयोग लोकातील देव – धर्माची गुलामगिरी घालवण्याकरता करा महाराष्ट्रातला खरा समाज सत्ताधारी बनवा– हे केले नाही तर निव्वळ शाब्दिक टीकेने जनसंघाची शक्ती रोखली जाणार नाही. देव – धर्म हाच त्यांचा आधार आहे. मंत्र्याना आदेश द्या की त्यानी सार्वजनिक दृष्टचा कसल्याही धर्मविधीत भाग घेऊ नये. आपल्या धर्मश्रद्धेचे प्रदर्शन करू नये. जातिवाचक संस्थेत भाग घेऊ नये. अशा संस्थेचं उद्घाटन करू नये– विभागीय संघटनाना चालना द्या. हे झाल्यास सरकारची ताकत वाढेल, देशाचे ऐक्य साधेल.

देवा-धर्माचे अस्तित्व राखून उच्चनीच भेद जाणार नाहीत. समतावृत्ती निर्माण होणार नाही. राष्ट्रीय ऐक्य. साधणार नाही– समाजवादातील ही अडगळ दूर केल्याशिवाय समाजवाद आणणे सोपे जाणार नाही. हा मूलगामी प्रश्न डावलून चालणार नाही. यशवंतरावजी या प्रश्नाला महत्व देतील अशी मी आशा करतो. नाही तर जनसंघाचं प्रावल्य वाढल्याखेरीज राहणार नाही.

अनुक्रमणिका





श्री. दिवाकर बापट

मध्य हिंदुस्तानचा इतिहास रसाळपणे सांगणारा

" सर जॉन् माल्कम् "

इंग्लंडमधील ईस्ट इंडिया कंपनीच्या डायरेक्टर मंडळापुढे तेरा वर्षांच्या एका धिटुकल्या मुलाला मुलाखतीसाठी म्हणून उभे करण्यात आले होते. पिंगट केस; रुंद कपाळ; सतेज घारे डोळे; सरळ नाक अन् तरतरीत-टवटवीत चेहरा असलेला तो कोवळा मुलगा ईस्ट इंडिया कंपनीकडे नोकरी मागण्यासाठी आला होता. हिंदुस्तानच्या भूमीवर जाऊन कंपनीची सेवा करण्याची त्याला दुर्दम्य इच्छा होती.

डायरेक्टर मंडळाच्या सभासदांनी त्याच्यावर एका-मागून एक प्रश्नांची सरबती सुरू केली. अन् न डगमगता त्या धिटुकल्याने सान्या प्रश्नांची समाधानकारक उत्तरे दिली होती. त्याच्या त्या उत्तरांनी मंडळाचा प्रत्येक सभासद एकदम खूष झाला होता. आनंदाने त्यांचे चेहरे उजळून निघाले होते.

तरीही अखेरचा म्हणून एक प्रश्न विचारण्याची परवानगी एका सभासदाने मागितली अन् ती मिळतांच त्या सभासदाने त्या चिमखड्या मुलाला प्रश्न केला, " बाळ, एकच प्रश्न विचारतो हं. हुशारीने जबाब दे. समज आम्ही तुला हिंदुस्तानांत पाठविले अन् तिथे तुझी हैदरअल्लीशी गाठ पडली; तर तू काय करशील ? भिऊन पळून जाशील की ... ... ? "

पण त्या धिटुकल्याने त्या सभासदाला त्याचा प्रश्न पुराही करू दिला नाही. एक क्षणांत त्याने आपल्या-बरोबर आलेल्या मामाकडे–मि. पास्लींकडे–ओझरता कटाक्ष टाकिला अन् दुसऱ्याच क्षणाला न डगमगता त्याने म्हटले, " हात्तिच्या ! तसं झालं तर फारच छान ! मी माझ्या तलवारीने त्या हैदराचे डोकेच उडवून देईन. "

त्याच्या त्या धिटाईच्या उत्तराने प्रत्येक सभासदाचा आनंद द्विगुणित झाला अन् त्याच्या कर्तृत्वावर भरंवसा ठेऊन डायरेक्टर मंडळाने समोर असलेल्या त्याच्या-विषयींच्या कागदावर शेरा मारला– " उत्तीर्ण, हिंदुस्थानात जाण्यास योग्य ! "

' आपली हिंदुस्थानात जाण्यासाठी निवड झाली ', या आनंदातच तो धिटुकला मुलगा आपल्या मामा-बरोबर मंडळाच्या कचेरीतून बाहेर पडला अन् घरी आला. त्याच्या निवडीचे वृत्त ऐकताच घरामध्ये संमिश्र भावनांचे वलय तयार झाले. ' मुलाला एवढया लहान वयात ईस्ट इंडिया कंपनीत नोकरी मिळा-ल्या'च्या आनंदाबरोबरच ' तो आता दूर देशी गेल्या-मुळे आपल्याला दुरावणार असल्याचे ' दुःखही त्या घरात नांदत होते. मन घट्ट करून त्या धिटुकल्याच्या माता-पित्यांनी त्याला हिंदुस्थानात जाण्यास परवानगी दिली अन् तो त्याच्या परदेशगमनाच्या तयारीला लागले.

ईस्ट इंडिया कंपनीत आपली सेवा रुजू करण्या-साठी म्हणून त्या मुलाने अशा संमिश्र वातावरणात आपले घर सोडले अन् इ. स. १७८३ च्या एप्रिल महिन्यामध्ये तो मद्रासला दाखल झाला. ह्यावेळी त्याला तेरा पुरी होऊन चौदावे वर्ष लागले होते.

वयाच्या अवघ्या चौदाव्या वर्षी नोकरीसाठी घरा-बाहेर पडणाऱ्या त्या मुलाचे नाव होते जॉन् माल्कम्.

इ. सन १७६९ मध्ये जॉन् माल्कम्चा जन्म स्कॉटलंडमधील एका खेड्यात झाला. जॉन्चे आई-वडील अगदी गरीब होते अन् स्कॉटिश् माणसाच्या जन्माला पुरलेल्या कृपणपणाला ही दोनही माणसे नवखी नव्हती. जन्मजात चिक्कूपणाला साजेल, अशाच तऱ्हेने त्यांनी जॉन्च्या शिक्षणाकडे लक्ष दिले. अर्थातच खास उल्लेख करावा, असे कुठल्याही प्रकारचे शिक्षण त्याला मिळू शकले नाही. शालेय शिक्षण अर्धवट सोडून देऊन जॉनने पोटासाठी काही व्यवसाय शोधावा, असा घरातील एकूण सूर दिसू लागला. जॉन्च्या मामाला-मि. पास्लींना-या बेताची कुणकूण लागताच





अनुक्रमणिका

त्यांनी छोट्या जॉन्‌ला ईस्ट इंडिया कंपनीच्या डायरेक्टर मंडळासमोर उभे केले अन् त्यासाठी आपले वजन खर्ची घातले. मि. पाल्सी हे लंडन शहरामधले एक मातब्बर व्यापारी असल्यामुळे त्याच्या ओळखी जबर होत्या. या ओळखीचा फायदा घेऊनच मामांनी आपल्या भाच्याला ईस्ट इंडिया कंपनीच्या सेवेत रुजू केले.

इ. सन १७८३ च्या एप्रिल महिन्यात मद्रास प्रांतांत पाऊल ठेविल्यापासून जॉन्‌ला लष्करातील हलकी-सलकी कामे करावी लागत. पण म्हणून त्याने त्या कामाला नाके मुरडली नाहीत की, कामाचा कंटाळा केला नाही. 'एक ना एक दिवस आपल्या आयुष्यात सुखाचा येईल,' अशी त्याची मनोमन खात्री होती.

असा सुखाचा, जीविताचे सार्थक झाले असे मानण्यासारखा दिवस जॉन्‌च्या आयुष्यात उजडावयास मात्र तब्बल सात वर्षे जावी लागली. इ. सन १७९० मध्ये लॉर्ड कॉर्नवॉलीसने टिपू सुलतानाबरोबर युद्ध पुकारले-मद्रासमधील ब्रिटिश फौजा टिपूवर चालून गेल्या. तुंबळ रणकंदन झाले. याचठिकाणी जॉन् माल्कम्‌चा कस लागला अन् त्याचे गुण चटकन् साऱ्यांच्या नजरेत भरले. सर जॉन् केनावे, श्री. ग्रीम् मर्सर अशा त्यावेळच्या मुत्सुद्यांचे त्याच्याकडे लक्ष गेले अन् त्यांनी त्याची आवर्जून चौकशी केली. त्याच्याशी ओळख करून घेतली. हैद्राबाद दरबारात सर केनावे, श्री. मर्सर वगैरे राजकारणी मंडळींचा दबदबा फार मोठा होता. साहजिकच जॉन् माल्कम्‌ला ह्या मंडळीशी झालेल्या ओळखीमुळे अतिशय आनंद झाला. सतत त्याने ह्या मंडळीशी संपर्क ठेवून मिळालेल्या त्या संधीचा पुरेपूर फायदा उठविला.

याचा परिणाम असा झाला की, आपले लष्करी नैपुण्य दाखविण्याची सुप्त इच्छा जॉन् माल्कमला दाबून टाकावी लागली. राजकारणी बारकावेच आता त्याचे सारे जीवन व्यापून राहिले. अन् गंमत अशी की, ह्या राजकारणी डावपेचात तो चटकन् रमूही लागला. याचवेळी त्याने पर्शियन् अन् इतर देशी भाषांच्या अभ्यासाला सुरवात केली अन् अगदी अल्पावधीत त्याने ह्या अभ्यासात अभूतपूर्व असे यश मिळविले. ईस्ट इंडिया कंपनी व तत्कालीन राजेरजवाड्यांच्या नात्यातील संबंधाची नीट उकल व्हावयास हवी असेल, तर अशा भाषांच्या अभ्यासाची अतिशय जरूर आहे, असे जॉन् माल्कम यांचे मत होते.

राजकारणी डावपेचांशी छानपैकी जानपहचान होऊनही प्रत्यक्ष त्या क्षेत्रांतील आपले कौशल्य दाखविण्याची कुठलीच संधी श्री. जॉन् माल्कम् यांना मिळू शकली नाही अन् अशा संधीसाठी पुन्हा आठ वर्षे त्यांना ताटकळत वाट बघत बसावे लागले. इ. सन १७९८ मध्ये अशी एक संधी त्यांच्यासाठी चालून आली नि त्यावेळेपासून 'एक कुशल राजकारणी' म्हणून त्यांचे नाव राजकारण्यांच्या यादीमधे झळकू लागले.

ह्याचवर्षी लॉर्ड मॉर्निंग्टन् ह्यांची हिंदुस्तानचे गव्हर्नर जनरल म्हणून नेमणूक झाली अन् ते कलकत्त्याला जाण्यासाठी निघाले. वाटेत त्यांचा मुक्काम मद्रास प्रांतात पडला होता. जॉन् माल्कम् ह्यांना गव्हर्नर जनरलच्या या मुक्कामात त्यांच्या भेटीचा योग आला. ह्या संधीचा फायदा घेण्याचे ठरवून जॉन् माल्कम् पुढे सरसावले. ओळखीच्या आधारावर त्यांनी गव्हर्नर जनरलपुढे हिंदुस्थानच्या राजकारणासंबंधी स्वतः तयार केलेली काही टिपणे सादर केली अन् म्हटले की, 'योग्य संधी दिली तर हिंदुस्तानच्या राजकारणात वैशिष्ट्यपूर्ण कामगिरी करून दाखविण्याची माझी इच्छा आहे."

गव्हर्नर जनरल लॉर्ड मार्निंग्टन् ह्यांनी आदरपूर्वक जॉन् माल्कम्‌नी सादर केलेले सारे कागद वाचून अन् ते त्यांच्यावर निहायत खूष झाले.

त्यावेळी मद्रासचे गव्हर्नर म्हणून लॉर्ड क्लाईव्ह ह्यांची नुकतीच नेमणूक झाली होती. जॉन् माल्कम् ह्यांच्यासंबंधी लॉर्ड क्लाईव्ह ह्यांना दि. २९ जुलै, १७९८ रोजी गव्हर्नर जनरल लॉर्ड मॉर्निंग्टन् ह्यांनी एक खासगी पण अत्यंत गुप्त स्वरूपाचे पत्र लिहिले होते. त्या पत्रात गव्हर्नर जनरलनी म्हटले आहे "कॅप्टन् माल्कम्‌सारख्या माणसाकडे आपली खास कृपादृष्टी आपण वळविली पाहिजे. त्याला सर्व तऱ्हेच्या सोयीसवलती उपलब्ध करून देऊन त्याचा जास्तीतजास्त उपयोग करून घेतला पाहिजे. अतिशय तल्लख बुद्धीचा हा अधिकारी हरघडी उपयोगी पडण्यासारखा आहे.





देशी भाषांवरचे त्याचे प्रभुत्वही उल्लेखनीय आहे. हिंदुस्तानची राजकीय जडण-घडण; इथल्या निरनिराळया राज्यसत्ता अन् त्यांचे एक दुसऱ्याशी असलेले संबंध यांविषयी त्याचे अवलोकन व अभ्यास सूक्ष्म आहे. ह्या गोष्टींकडे त्याने खास लक्ष पुरविलेले दिसते व मला वाटते याबाबतीत तुम्हाला त्याच्याकडून उपयुक्त माहिती मिळेल. तुम्ही नेमून दिलेले काम उरकण्यातील त्याची तडफ, उत्साह व तत्परता तुमच्या चटकन् नजरेत भरेल. तुम्ही ह्या त्याच्या गुणांनी भारून जाल. त्याच्या अंगच्या ह्या गुणांच्या जोडीलाच त्याच्या आल्हाददायक अन् गोड वागणुकीची व आदबशीरपणाची जोड मिळाली आहे. "

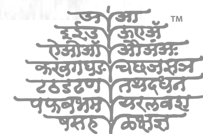
गव्हर्नर लॉर्ड क्लाईव्हचे आता कुठे जॉन् माल्कम्कडे लक्ष गेले व त्याने त्याच्या गुणांचा भरपूर उपयोग करून घ्यावयाचे ठरविले. काही कमी-अधिक महत्त्वाची कामेही लॉर्ड क्लाईव्हने अगदी विश्वासाने त्याच्यावर सोपविली अन् तितक्याच तडफेने व कुशलतेने जॉन् माल्कम्ने ती पारही पाडली.

पण जॉन् माल्कम्च्या राजकारणी धुरंधरतेचा किंवा कौशल्याचा फायदा लॉर्ड क्लाईव्हला फार काळ मिळू शकला नाही. कारण अवघ्या दीड-पावणेदोन महिन्यानीच जॉन् माल्कम् ह्यांची गव्हर्नर जनरलने हैद्राबादच्या इंग्रज रेसिडंटचा दुय्यम म्हणून नेमणूक केली. या नेमणुकीसंबंधात दि. २० सप्टेंबर, १७९८ रोजी खुद्द माल्कम्नाच लिहिलेल्या पत्रात गव्हर्नर जनरल लॉर्ड मार्निंगटन् ह्यांनी लिहिले आहे– " कर्नल कर्कपॅट्रीक यांच्या राजिनाम्यामुळे हैद्राबादच्या रेसिडेंटची जागा रिकामी झाली असून आजच मी त्या जागेवर कॅप्टन् कर्कपॅट्रीक ह्यांची नेमणूक केलेली आहे. अन् मला सांगावयास आनंद वाटतो की, माझ्या अधिकारात हैद्राबादच्या रेसिडेंटचा दुय्यम म्हणून मी आपली निवड केली आहे. माझे बंधु लेप्टेनंट-कर्नल श्री. वेलस्ली यांच्याकडून मला नुकतेच समजले की, अशा तऱ्हेच्या नेमणुकीचा आपण स्वीकार करावयास तयारच होतो. "

गव्हर्नर जनरलने अटकळ बांधल्याप्रमाणे क्षणाचाही विलंब न लावितां जॉन् माल्कम् हैद्राबादला जाण्यासाठी निघाले अन् लवकरच हैद्राबादला दाखल झाले. हैद्राबाद दरबारातील नवे इंग्रज रेसिडेंट कॅप्टन् कर्कपॅट्रीक ह्यानी आपल्या ह्या नव्या सहकाऱ्याचे मोठ्या प्रेमाने स्वागत केले अन् ' आपल्याकडून मी उत्तम सहकार्याची अपेक्षा करितो, ' अशी त्यांच्याजवळ इच्छा प्रदर्शित केली.

रेसिडेंटच्या अपेक्षेप्रमाणे जॉन् माल्कम् ह्यांनी त्याला योग्य साथ दिली. रेसिडेंटचा दुय्यम म्हणून त्यांच्या कारभाराला सुरुवात होताच निझामाकडील एका फ्रेंच अधिकाऱ्याच्या अटकेचे प्रकरण उपस्थित झाले. " सैन्याच्या पगाराची बाकी थकली होती अन् साहजिकच त्याचे गंभीर परिणाम निझामाच्या सैन्याला भोगावे लागत होते. सैनिकात चाललेल्या धुसफुशीने उग्र रूप धारण करावयास सुरवात केली व एके दिवशी ह्या असंतोषाचा भडका उडून चिडलेल्या सैनिकांनी त्या फ्रेंच अधिकाऱ्यालाच आपल्या ताब्यात घेतले. गिरफदार केले. " असा ह्या प्रकरणाचा तपशील जॉन् माल्कम् ह्याचे चरित्रकार श्री. केई ह्यानी आपल्या 'माल्कम्-चरित्रा'त (The Life of Malcolm) दिलेला आहे. पण तो तसा देताना ह्या प्रकरणात रेसिडेंट किंवा त्याचा दुय्यम ह्याचा हात होता किंवा काय, ह्याचा कुठेच उल्लेख केलेला नाही. परंतु ह्या एकंदर प्रकरणाच्या अनुरोधाने रेसिडेंट कॅप्टन् कर्कपॅट्रीक व जॉन् माल्कम् ह्यांनी ब्रिटिशांच्या ' फोडा व झोडा' या नीतीचा किती सफाईने वापर केला ह्याचे सुरस वर्णन श्री. केई ह्यानी केलेले आहे. एकूण परिस्थितीतून उत्पन्न झालेल्या वादळातून ह्याच दुकलीने हैद्राबाद-निझामाला दि. १ सप्टेंबर १७९८च्या तहावर सही करावयास भाग पाडले. आता हैद्राबाद दरबारी इंग्रज फौजा सुखेनैव वावरू लागल्या. ह्या तहाने गव्हर्नर जनरलला जे साधावयाचे होते ते साधले गेले. इथून पुढे नोकरीत असलेल्या एकूण एक फ्रेंच अधिकाऱ्याला निझामाने आपल्या नोकरीतून अर्धचंद्र दिला अन् यापुढे कुणाहि फ्रेंच अधिकाऱ्याला नोकरीत न घेण्याचे निझामाने मान्य केले.

निझामाबरोबर अशा प्रकारचा यशस्वी अन् उपयुक्त तह करण्यात सिंहाचा वाटा असलेल्या कॅप्टन् कर्कपॅट्रीक व जॉन् माल्कम् ह्यांना गव्हर्नर जनरल विसरला नव्हता. कॅप्टन् कर्कपॅट्रीक ह्याची गव्हर्नर जनरलच्या शरीररक्षकपदावर नेमणूक झाली व जॉन्





माल्कम् ह्यांना गव्हर्नर जनरलच्या भेटीसाठी कलकत्याला बोलावून घेण्यात आले. ह्या भेटीमुळे गव्हर्नर जनरलची खात्री झाली की, " जॉन् माल्कम् हा एक लायक अन् विश्वासपात्र अधिकारी आहे. त्याचा अधिक चांगल्या कामासाठी उपयोग करून घेतला गेला पाहिजे. "

ह्या भेटीने एक गोष्ट जॉन् माल्कम् ह्यांच्या चटकन् लक्षात आली की, "गव्हर्नर जनरलच्या मुखाने आपले मनच वावरते आहे. दोन अधिकाऱ्यात क्वचित्च इतकी एकवाक्यता दिसून येत असेल."

गव्हर्नर जनरल लॉर्ड वेलस्ली जॉन् माल्कम्च्या प्रत्येक शब्दाकडे काळजीपूर्वक ध्यान देत असताना ह्या मुलाखतीला हजर असलेल्या प्रत्येकाला पहावयास मिळत होता. जॉन् माल्कम्च्या अचूक अन् चपलख शब्दफेकीने व मतप्रदर्शनाच्या प्रभावी पद्धतीमुळे गव्हर्नर जनरल विलक्षण प्रभावित झालेला दिसला. गव्हर्नर जनरल वेलस्ली ह्याने ह्या तरुण, धिप्पाड गृहस्थाला आपला चिटणीस नेमून टाकिले तेही ह्याच भेटीत.

अन् हाच क्षण जॉन् माल्कम् ह्यांच्या आयुष्यात बदल घडविणारा क्षण ठरला. त्यांच्या जीवनाला इथून पुढे निराळेच वळण लागले. निराळीच गति मिळाली.

इ. सन १७९८ च्या अखेरीपासून गव्हर्नर जनरलच्या चिटणीस पदावर विराजमान झालेले जॉन् माल्कम् इ. सन १८०२ च्या नोव्हेंबर महिन्यात काही कामानिमित्त मुंबईस आले असता पुण्याचे त्यावेळचे इंग्रज रेसिडेंट कर्नल क्लोज् ह्यांनी बाजीरावासंबंधी काही सल्ला देण्याबद्दल सुचविले. दि. ५ नोव्हेंबर, १८०२ या दिवशी जॉन् माल्कम् ह्यांनी क्लोजना लेखी सल्ला दिला. ते म्हणतात. " बाजीरावाच्या मतलबी व भित्र्या स्वभावामुळे आज त्याच्या हाती काडीचीही सत्ता राहिलेली नाही. आजवर त्याने कंपनी सरकारचे शत्रुत्वच पत्करले आहे. शिंद्याच्या जाचातून त्याला सोडविण्याचे आजवर जे काही प्रयत्न आपण केले; त्यांकडे त्याने जाणून बुजून दुर्लक्ष केलेले आहे. हल्लीदेखील एकदम इंग्रजांकडे आश्रयार्थ येण्याऐवजी त्याने शिंद्यासच सर्व फौजेसह तातडीने दक्षिणेत बोलाविले आहे. या साऱ्या गोष्टींचा बारकाईने विचार करता माझी अशी खात्री झाली आहे की, बाहेरचा आधार तुटल्याशिवाय बाजीराव आपल्या रक्षणासाठी आमची फौज केव्हाही ठेवणार नाही. प्रत्यक्ष जिवावर बेतेल किंवा कैदेत खितपत पडण्याची पाळी येईल, तेव्हाच तो आमची मनधरणी करू लागेल. आमच्या फौजेचे दडपण त्याच्या छातीवर कायमचे बसल्याशिवाय दक्षिणेत शांतता नांदेल किंवा आमचा अंमल निर्वेध राहील, असे मला वाटत नाही. म्हणून बाजीरावाचा हा सर्व कावा ओळखून, बाजीरावाशी तैनाती फौजेचा तह अशा कुशलतेने करून घ्यावा की, तो सर्व तऱ्हेने बांधला जाईल. मात्र असे करतांना सर्व गोष्टी त्याच्या कलाने घ्याव्या; त्यास रुष्ट किंवा नाराज यत्किंचित्‌ही करू नये. " (मराठी रियासत-उत्तरविभाग खंड ३)

हा नमुना म्हणून दिलेला एक सल्ला जरी विचारात घेतला तरी त्यावरून जॉन् माल्कम् ह्यांच्या अनेक गुणांशी सहजगत्या आपला परिचय होतो. त्यांचे दक्षिणेकडील राजकारणाविषयीचे सूक्ष्म ज्ञान; त्यांचे राजकारणी डावपेच; आपल्या देशाच्या सत्तेचा जास्तीतजास्त प्रदेशावर अंमल बसावा, म्हणून त्यांना वाटत असलेली तळमळ अन् ह्या सर्वांमागे असलेले त्यांचे विचारी व्यक्तिमत्त्व; हे सारेच कसे लोभसवाणे आहे.

इ. सन १८०३ च्या अखेरीपर्यंत जॉन् माल्कम् चिटणीसपदावरच होते. त्या वर्षाच्या अखेरीस इंग्रजांनी सिंद्यांबरोबर तह केला अन् त्या तहानुसार शिंद्यांच्या दरबारचा इंग्रज रेसिडेंट म्हणून गव्हर्नर जनरलने जॉन् माल्कम् ह्यांची नेमणूक केली. शिंदे दरबारात असतांना त्यांच्या राजकारणी डावपेचांनीं त्यांनीं शिंद्यांना छानपैकी जरब बसविली. घटकेत एकाद्याला डोक्यावर चढवावे अन् दुसऱ्याचक्षणी खाली उतरवावे; कधी कुणाला धाक दाखवून नरम करावे; हे त्यांचे तिथले सूत्र राहिले. जवळजवळ पाच महिने अशा तऱ्हेने शिंद्यांशी व्यवहार ठेविल्यानंतर गव्हर्नर जनरलच्या हुकुमानुसार ते परत कलकत्त्याला दाखल झाले. अन् पुन्हा इ. सन १८०५ च्या एप्रिलमध्ये शिंद्यांच्या दरबारी इंग्रज रेसिडेंट म्हणून नेमणूक होईपर्यंत ते कलकत्यासच होते. दि. २९-४-१८०५ रोजी आपल्या नव्या जागेवर रुजू होण्यासाठी म्हणून त्यांनी कलकत्ता सोडले.





" सर जॉन् माल्कम् "

जवळजवळ अकरा वर्षेपर्यंत ही कामगिरी चोख पार पाडून मग माल्कम्साहेब रजेवर गेले. रजेच्या काळात त्यांचा मुक्काम आपल्या मायदेशीच होता. हा काळच काय तो त्यांनी काहीसा आरामात काढला अन् मग पुन्हा ते इ. सन १८१७ च्या आरंभी हिंदुस्तानात परत आले. पुन्हां त्यांची मध्यप्रदेशातील एका अति नाजूक कामगिरीवर योजना झाली व ती यशस्वीरीतीने पार पाडल्यावर त्यांची पुणे दरबारी नेमणूक करण्यात आली. माल्कम्साहेबांच्या राजकारणी डावपेचांनी यावेळी कळस गाठला होता. त्यावेळचा पुण्यातील इंग्रज रेसिडेंट अलफिष्टन् (मूळ नाव एल्फिन्स्टन्) अन् जॉन् माल्कम् यांच्या राजकारणी कुशलतेने पुरता घायाळ झालेल्या बाजीरावाने अखेर अवघ्या मराठेशाहीचे उदक ह्याच माल्कम् साहेबांच्या हातावर सोडिले.

या पुढल्या काळात जॉन् माल्कम् ह्यांच्यावर तशी म्हणण्यासारखी कसलीच कामगिरी पडली नाही. आता त्यांना थोडी उसंत मिळू लागली व तिचा उपयोग त्यांनी मध्यहिंदुस्तानचा इतिहास लिहिण्यासाठी करावयाचे ठरविले. जवळपास एक तप मध्यहिंदुस्तानच्या कामगिरीवर त्यांना काढावे लागलेले असल्यामुळे त्यांना त्या भागाची खडान् खडा माहिती झाली होती; शिंद्यांच्या दरबारचा इंग्रज रेसिडेंट या नात्याने कारणपरत्वे त्यांचा होळकर घराण्याशी व त्या घराण्याच्या इतिहासाशी संबंध आला; येथे अनेक कागदपत्रे त्यांना प्रत्यक्ष पहावयास मिळाली. ह्या साऱ्यांचा उपयोग करून अखेर त्यांनी इ. सन १८२६ मधे आपला 'मध्य हिंदुस्तानचा इतिहास' (The Memoris of Central India.) सजविला. ह्या ग्रंथाची भाषा इतकी मोहक अन् रसाळ की, वाचणाऱ्याला एखाद्या अद्भुतरम्य कादंबरीशी खिळून राहिल्यासारखे वाटावे. माल्कम् ह्यांची विषयाबद्दलची आस्था, कळकळ अन् तो पेश करण्याची एक आगळी हातोटी ह्यांची साक्ष हा ग्रंथ वाचताना पानोपानी दिसून येते. याच तन्मयतेने त्यांनी पाठोपाठच इ. स. १७८४ ते इ. स. १८२३ ह्या काळाचे हिंदुस्तानचे राजकीय चित्र (Political History of India; 1784–1823) चितारले आहे.

'आपल्याला गव्हर्नरपद मिळाले; तर आपण अपूर्व अशी कामगिरी करून दाखवू,' अशी त्यांना फार उमेद होती. इ. सन १८२७ ते इ. सन १८३० ह्या कालावधीत ते मुंबईचे गव्हर्नर म्हणून नेमलेही गेले होते. पण ह्या कालात आपल्या अंगचे कसब दाखविण्याची कुठलीच संधी त्यांना मिळाली नाही अन् हात हलवीतच त्यांना आपल्या ईस्ट इंडिया कंपनीच्या सेवेतून निवृत्त व्हावे लागले.

जॉन् माल्कम् ह्यांना वाघ–सिंहांच्या शिकारीचा फार नाद. एकादे महत्त्वाचे खलबत चाललेले असो की, तहाच्या अटी ठरत असोत; जवळपासच्या जंगलात वाघ–सिंह आल्याची चाहूल अगर वर्दी येताच, हातातील महत्त्वाचे काम टाकून ते ताडकन् उठत नि आपली बंदूक सरसावून जंगलाकडे धाव घेत.

असा हा धिप्पाड देहाचा कर्तबगार पुरुष सेवानिवृत्त झाल्यावर आपल्या मायदेशी निघून गेला. तिकडे गेल्यावर त्यांच्या कर्तबगारीची दखल घेण्यात आली व त्यांना 'सर' ही बहुमानाची किताबत बहाल करण्यात आली.





श्री. मानवेन्द्रनाथ रॉय : अनु. बा. रं. सुंठणकर

जीवनाची उत्पत्ती

जीवनाच्या उत्पत्तीविषयी प्राणवादी (Vitalist) आणि यांत्रिकतावादी (mecanistic) असे दोन दृष्टिकोण आहेत. या दोन दृष्टिकोणातील वादाचा निर्णय जीवनाची उत्पत्ती आणि त्याचे खरे स्वरूप यांच्याविषयीच्या ज्ञानाच्या प्रकाशात लावला पाहिजे. ही दोन्ही एकमेकांचे स्पष्टीकरण करतात. एखाद्या वस्तूचे स्वरूप समजल्याने त्याच्या उत्पत्तीवर प्रकाश पडतो हे खरे असले तरी कालदृष्टचा उत्पत्तीचा प्रश्न आधीचा असल्यामुळ त्यापासूनच सुरुवात करणे उचित होईल.

डार्विनने जीवांच्या किंवा सजीव द्रव्यांच्या उत्पत्तीचा प्रश्न सावधपणे टाळला होता. "जातींची उत्पत्ती" या आपल्या ग्रंथात त्याने स्पष्टपणे सांगून टाकले आहे की, "आत्म्याच्या किंवा जीवाच्या उत्पत्तीशी आपले काहीही कर्तव्य नाही." तथापि १९ व्या शतकाच्या अखेरीस डार्विनवादाशी सामना देणे हेच सनातनी तत्त्वज्ञानाचे कार्य बनले होते. डार्विनप्रणीत जीवनजननाच्या (biogenetical) सिद्धांताने सृष्टी देवनिर्मित आहे ही श्रद्धा गर्भितार्थाने नाकारल्यामुळे त्या "नास्तिकवादी", "अधार्मिक" "अनैतिक" सिद्धांतावर चोहो बाजूनी हल्ला झाला. या पवित्र धर्मयुद्धात पाद्री आणि प्राध्यापक खांद्याला खांदा लावून लढत होते. हेगेलोत्तर काळात प्राचीन अभिजात तत्त्वज्ञानाच्या सर्व प्रातिनिधिक प्रणेत्यांनी या क्रांतिकारक सिद्धांताशी जोरदार सामना दिला. किंवा आढ्यतेने त्याचा उपहास तरी केला. उदाहरणार्थ शोपेन हॉयरने मोठ्या दिमाखाने "क्षुद्र अनुभववाद" म्हणून त्याची वासलात लावली. डार्विनवाद आपल्या तार्किक परिणामानीच लयाला जाईल असे जाहीर करण्यात हार्टमानने समाधान मानले. एवढा महान नित्शे! पण त्याने सुद्धा आपल्या घमेंडीच्या धुंदीत सामान्य बुद्धीचा माणूस म्हणून डार्विनला तुच्छ लेखले. शेवटी डार्विनवादाचे खंडन करण्याकरिता, निदान त्यातील "अतिरेक" घालवून टाकण्याकरिता, लामार्कच्या प्रामाण्याला आवाहन करण्यात आले.

डार्विनच्या अर्धशतक आधी लामार्कने आधुनिक जीवशास्त्राच्या यांत्रिक वादी तत्त्वाच्या स्थूल स्वरूपाचा पाया घातला. त्यामुळे शास्त्रीय विचारांच्या इतिहासातील त्याचे स्थान डार्विनवादाला विरोधी तर नाहीच; उलट तो त्या क्रांतिकारक सिद्धांताचा पूर्वसूरी ठरतो. प्रत्यक्षात त्याने लिहिले होते की : "जीवन हे भौतिक घटनाशिवाय दुसरे काहीही नाही. जीवनाचे सर्व आविष्कार यांत्रिक म्हणजे वास्तव-रासायनिक कारणात शोधता येतात. ही कारणे सजीव-द्रव्याच्या मूळ रचनेतच अंतर्भूत असतात. जीवन विकासाच्या प्रक्रियेत अगदी खालची अवस्था दर्शविणारी प्राणी आणि वनस्पती यांची साध्यातील साधी रूपे या मूळ कारणातून जन्माला आली आहेत आणि अद्यापही येत असतात.....जुने तत्त्ववेत्ते एखाद्या जीवनशक्तीचा – प्राण्याच्या आत्म्याचा – विचार करीत होते. वनस्पतींवर सुद्धा त्यांनी आत्म्याचे आरोपण केले. प्रत्यक्ष ज्ञानाच्या ऐवजी ते केवळ शब्दांनीच काम भागवीत होते. त्यांनी निराधार आणि अस्पष्ट कल्पना मांडल्या. पण ज्या क्षणी निसर्ग सोडून कल्पनाशक्तीच्या जंजाळात आम्ही शिरतो, त्या क्षणीच आम्ही गोंधळात आणि घोडचुका करण्यात स्वतःला हरवून बसतो. आम्हाला जे ज्ञान मिळू शकते आणि सदैव मिळत राहील ते निसर्गनियमांच्या प्रत्यक्ष अभ्यासापासूनच होय." (zoological philosophy)

लामार्कचे हे पूर्ण जडवादी तत्त्वज्ञान लक्षात घेतले म्हणजे डार्विनवादाविरुद्ध लढताना त्याच्या प्रामा-

अनुक्रमणिका





ण्याला आवाहन करणे व्यर्थ आहे हे दिसून येईल. लामार्कने निरुपयोगी देवाचा रूढीनुसार उल्लेख केला, त्याचे १९ व्या शतकाच्या उत्तरार्धात तात्त्विक भांडवल करता येणे शक्य नव्हते. म्हणून नवलामार्कवाद्यांना डार्विनवादाशी सामना देण्यापूर्वी लामार्कशीच झगडावे लागले. लामार्कच्या मते जीवनाची उत्क्रांती आत्मरक्षणाच्या धडपडीचा परिणाम म्हणून वास्तवीय आणि रासायनिक कारणांनी यांत्रिक रीतीने घडून आली. त्याच्या मतानुसार अनिवार्यता ही सर्व अनुयोजनांचे (adaptation) कारण असते. नवलामार्कवाद्यांनी गरजेच्या संकल्पनाच्या मुळाशी डोकावणारी कोणती तरी "मानसिक" किंवा "प्राणभूत" शक्ती शोधून काढली. आणि लामार्कने आपला सिद्धांत प्रस्थापित करण्यासाठी अस्पष्ट व्याख्या केल्याचा आणि आपली मते चुकीच्या पद्धतीने व्यक्त केल्याचा आरोप केला. जीवांचे निसर्गाशी क्रियाशील अनुयोजन होत असताना लामार्कच्या सिद्धांतात एक अ-जड प्राणशक्ती आणि तिच्या क्रिया यांच्या अस्तित्वाची कबुली गर्भित आहे असा त्यांनी युक्तिवाद केला. या विशिष्ट मुद्याच्या बाबतीत लामार्क काहीसा संदिग्ध राहिला असेलही "क्रियाशील अनुयोजन" या संज्ञेवरून यांत्रिकतेच्या सिद्धांताला ते विरोधी आहे असा गैरसमज होईल. अनुयोजनाच्या प्रक्रियेच्या मुळाशी लामार्कने एक इच्छा कल्पिली अशीही समजूत होण्याचा संभव आहे. पण एकंदरीत त्याचा ग्रंथ त्याच्या सिद्धांताच्या अशा प्रकारच्या रचनेला कोणताही वाव देत नाही. "इच्छा ही कधीही स्वतंत्र नसते" असे त्याचे निश्चित मत होते. अनुयोजनाची यंत्रणा ही "अनिवार्यते" ची तरफ असते असे त्याला आढळून आहे. परंतु त्याच्या स्पष्ट नियतिवादी मताचा नवलामार्कवाद्यांनी आपल्या सोयीकरिता प्रयोजनवादी अर्थ लावला.

विज्ञानाच्या तसेच तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीने "अनिवार्यते" चे संकल्पन हे कार्यकारणभावाच्या वस्तुनिष्ठ नियमाशी जुळणारे आहे. नवलामार्कवाद्यांनी तत्त्वज्ञानात्मक संज्ञेचा सर्वमान्य अर्थ अव्हेरला आणि "अनिवार्यता" या शब्दाचे आत्मनिष्ठ स्पष्टीकरण येणेप्रमाणे केले. अनुयोजन हा अनिवार्यतेचा परिणाम असतो आणि ती अनिवार्यता अनुयोजन करणाऱ्या वस्तूला — अ-जड जाणीव, अहम् किंवा आत्मा याला — जाणवत असते. नव-लामार्कवादाचा एक अध्वर्यु रुडॉल्फ वाग्नेर लिहितो : "लामार्कप्रमाणे जो कोणी अनुयोजनाचे मूळ अनिवार्यतेत असते असे कल्पितो तो मानसिक दृष्टचा (म्हणजे आध्यात्मिक दृष्टचा) साद्यंत विचार करूनच तसे कल्पित असतो. मग त्याने केलेली व्याख्या कितीही मोघम आणि चुकीची असो. अनिवार्यता हा मानसिक घटक आहे आणि जो कोणी सर्व घटना अनिवार्यतेत आणून बसवितो तो निसर्गाचा मानसिकदृष्टचा विचार करतो हे नाकारता येत नाही." (Letters on Physiology).

स्वतः लामार्कने प्राणशक्तीचा मध्ययुगीन सिद्धांत निर्णयिकपणे नाकारला होता. या सिद्धांताने निसर्गाची अचेतन आणि सचेतन अशी विभागणी केली होती. शिवाय ज्या कोणाला शास्त्रीय ज्ञानाचा थोडा तरी आदर असेल, तो उघडपणे मध्ययुगीन धार्मिक तत्त्वज्ञानाकडे मागे जाणार नाही. म्हणून नव-लामार्कवाद्यांनी उघडपणे विज्ञानाशी संबंध न तोडता प्राणवादाचे पुनरुज्जीवन करण्याचा प्रयत्न केला. सचेतन आणि अचेतन यांच्यात सेतु बांधण्याची सामग्री खुद्द विज्ञानातच सापडल्याचे त्यांनी जाहीर केले. सचेतन निसर्गाची वास्तव रासायनिक रचना अचेतन निसर्गापासून भिन्न नसते हे त्यांनी मान्य केले. पण सचेतन निसर्गाचे नियंत्रण त्याच्या स्वतःच्या खास नियमांनी होते आणि त्यांत "जीवनतत्त्व" पूर्वगृहीत असते. आणि हे जीवनतत्त्व भौतिक नसते असे त्यांनी प्रतिपादन केले.

नवप्राणवादाचे तत्त्व मांडणारा शोपेन हॉयर हा पहिला होता, आणि त्यासाठी लामार्कच्या प्रामाण्यावर तो विसंबून राहिला. जीवनाची जडवादी दृष्टी त्याने "केवळ मिथ्याच नव्हे तर निश्चितपणे मूर्खपणाची, वेडेपणाचा अगदी कळस, निव्वळ निरर्थक बडबड" म्हणून धिःकारली. शोपेन हॉयरची "इच्छा" जेव्हा नव-प्राणवाद्यांच्या





जीवन-शक्तीशी एकरूप झाली, तेव्हा तिला अखेरीस शास्त्रीय आधार सापडला. आत्म्याच्या पुनरुत्थानाचा वैज्ञानिक देखावा राखण्यासाठी त्याने आपल्या प्रसिद्ध इच्छेशी एकरूप असलेली जीवनशक्ती ही "तथाकथित आत्म्या" हून पूर्णतः भिन्न आहे असा जोरदार प्रतिकार केला. पण जेव्हा तो जीवनशक्ती म्हणजे काय हे सांगण्याला सुरुवात करतो, तेव्हा सर्व बेंड बाहेर पडते. ती जीवनशक्ती नीचतम अचेतन अवस्थेपासून जीवनाचे सर्वोच्च रूप अशा मानवापर्यंत सर्व निसर्ग व्यापते. ती अचेतन निसर्गात जे रूप धारण करते, ते "गुरुत्वाकर्षण, वीज, रासायनिक आणि वास्तव-शास्त्रीय गुणधर्म इत्यादी प्रमाणे एक अंधारी अबोध धडपड, एक आंधळी धडक" असते. वनस्पतींच्या जगात ती शक्ती बाह्य चेतावणीवर प्रतिक्रिया करीत असते. तरीही ती पूर्णतः अजाण असते. प्राण्यात आणि माणसात ती इच्छा बुद्धीचा प्रकाश पाडते. आणि आपले सहजप्रवृत्त अप्रमादित्व गमावून बसते. तसेच शोपेन हॉयरची इच्छा ही नव-लामार्कवाद्यांच्या जीवनशक्ती-प्रमाणे भौतिक घटना नाही. तिचे जग आध्यात्मिक असते. ती " सगळ्या निसर्गाचा अंतःस्तर आहे आणि तो अन्तःस्तर आम्हाला आमच्या स्वतःमध्ये आढळतो. परंतु त्याबरोबरच त्याचे वर्णन करता येत नाही." स्वतःच्या सर्व विसंगती बाजूला सारून शोपेन हॉयर इच्छेला आत्म्याच्या सर्व पारंपरिक उपाधी आणि त्याचे आभासमय रूप बहाल करतो. लामार्कच्या प्रामाण्यानेच आपला नवप्राणवाद विशद करताना त्याने त्याच्यावर टीकेची नुसती झोड उठविली आहे.

अर्थात् नवप्राणवाद हा शास्त्रीय वेष चढविल्याचा सत्याभास निर्माण करतो. जीवांची वास्तव-रासायनिक रचना ही सजीव द्रव्याच्या रचनेहून मूलतः (परिणामदृष्टचा) भिन्न दिसत नाही, अशी घोषणा करून तो आरंभ करतो. पण लगेच तो सांगतो की, सजीव निसर्गाचे खास कायदे असतात आणि त्यांत " जीवनाचे तत्त्व ", एक "प्राणशक्ती" स्पष्टपणे पूर्वगृहीत असते. त्यांची कल्पना वास्तवशास्त्रीय परिभाषेवरून येत नाही. मध्ययुगीन देवशास्त्रज्ञापासून स्वतःचे भिन्नत्व दर्शविण्यासाठी नवप्राणवादी आपले " जीवनाचे तत्त्व " सजीव जगापुरतेच मर्यादित ठेवीत नाहीत. त्यांच्या मतानुसार ते ऐक्याचे अंतस्थ तत्त्व म्हणून सर्व निसर्ग व्यापून रहाते.

रुडोल्फ वाग्नेर आपल्या संप्रदायाच्या सिद्धांताचा सारांश येणेप्रमाणे सांगतो : " निसर्गाचे सचेतन आणि अचेतन विभाग हे पूर्णतः भिन्न असतात असे जुन्या प्राणवादाने गृहीत धरले होते. यांत्रिकता-वाद्यांना ही एक निसर्गाची एकता ही एक स्वयंम् सिद्ध कल्पना वाटते. त्यांच्यामते निसर्गाचा मूळा-पासून वरपर्यंत अभ्यास करूनच या कल्पनेकडे पोहोचता येते. नवप्राणवादी हे सुद्धा निसर्गाकडे ऐक्याच्या दृष्टीने पहातात. पण ते असे गृहीत धरतात की, निसर्गाचे वरपासून मुळापर्यंत अव-लोकन करूनच केवळ ऐक्याचे संकलपन शक्य असते. दुसऱ्या शब्दात वैयक्तिकदृष्टचा आत्मा आणि वैश्विकदृष्टचा देव हे प्राणवाद्यांचे प्रयाण-बिंदू आहेत. आजच्या काळात द्वैतवादाच्या जुन्या समस्येची उकल न करणाऱ्या तत्त्वज्ञानाचा कोणीही समंजस माणूस गंभीरपणे विचार करणार नाही. तत्त्वज्ञान वस्तुमात्राच्या एकात्म दृष्टिकोणाचा शोध घेत घेत क्रमशः विज्ञानाच्या जडवादी प्रभावाखाली आले. नवप्राणवाद हा या अनिष्ट संगतीपासून तत्त्वज्ञानाची मुक्तता करण्याच्या अनेक प्रयत्नांपैकी एक आहे. तो सर्वेश्वरवादाकडे पुनः मागे जाऊन निसर्गाच्या एकात्म दृष्टि-कोणाची 'शक्यता ' शोधून काढतो

हे मत खुद्द रुडोल्फ वाग्नेरचे आहे. या पंथाचे कांही अत्युत्साही अनुयायी आपल्या वैज्ञानिक सदसद्‌बुद्धीला अनुसरून वाजवीपेक्षा अधिक वाहावत गेले. जीवनाचे तत्त्व हे रचनेच्या एका विशिष्ट अवस्थेतील सजीव द्रव्याच्या यांत्रिक क्रियेपासून भिन्न असते असे सांगून त्यांनी त्या तत्त्वाचे स्पष्टीकरण करण्यामध्ये जी उघड अशक्यता दिसत होती तीवर मात करण्याचा प्रयत्न केला. वाग्नेरने ह्या अत्युत्साही अनुयायांना पुढील शब्दात छेडले. " मानसिक तत्त्व काय आहे ते महत्त्वाचे नाही. स्पष्टीकरण





करण्याचे लागलेले वेड एकदम बंद झाले पाहिजे. या वेडाच्या सवयीने खूपच गोंधळ माजविला आहे. मानसिक तत्त्वाचे सैद्धांतिकदृष्टचा आणि प्रायोगिकदृष्टचा निश्चित विश्लेषण आम्हाला कधीकाळी करता येईल काय या प्रश्नाची आम्ही चिंता करू नये. मानवाला प्रत्येक गोष्टीचे स्पष्टीकरण करता येणे शक्य नसते. निदान सर्व स्पष्टीकरणाची किल्ली म्हणून गृहीत धरण्यात येणारे स्पष्टीकरण अशक्य असते. "

हेगेलने डार्विनचा सिद्धांत त्याच्या तार्किक निष्कर्षाप्रत नेला आणि जीवांच्या स्वयंनिष्ठ उत्पत्तीचा लामार्ककृत अभ्युपगम प्रमाणानिशी सिद्ध केला. त्याने लिहिले. स्वयंसिद्ध उत्पत्तीचा अभ्युपगम जर आम्हो मान्य करणार नाहो, तर मग विकासाच्या इतिहासाच्या या विषयात आम्हाला निसर्गातील निर्मितोच्या चमत्काराकडे धाव घेतली पाहिजे. निर्मात्याने पहिला एक किंवा पहिले काही थोडेसे जीव निर्माण केले आणि मग त्यांच्यापासून इतर सर्व जीव उत्पन्न झाले आणि त्या दृष्टीने त्यांने सर्वात अगदी साधा मोनेरा किंवा आद्य सायटोड निर्माण केला असला पाहिजे. तसेच पुढे यांत्रिक रीतीने विकास पावण्याची शक्ती त्याने त्यांना दिली असली पाहिजे. निर्मात्याने या एका क्षणी जडद्रव्याच्या विकासाच्या नियमित प्रक्रियेत स्वच्छंदपणे हस्तक्षेप केला असेल ही कल्पना जितकी सश्रद्ध मनाला तितकीच वैज्ञानिक बुद्धीलाही असमाधानकारक वाटते ". (The History of creation)

या बरोबरच पुढील प्रश्नांची सुद्धा उत्तरे मिळाली पाहिजेत : एकदा आरंभ केल्यानंतर पुढे निर्मात्याने काय केले ? त्याच्या स्वतःच्या निर्मितीच्या प्रगतीवर त्याचे काहीही नियंत्रण असल्याचे दिसून येत नाही. तर मग त्या प्रक्रियेवर त्याचा प्रभाव का पडत नाही ? आणि त्याचे मार्गदर्शन तो का करीत नाही ? सर्व जीवासाठी एक सूज्ञ नियम तो का घालून देऊ शकत नाही ? त्या प्रक्रियेत इतका भयानक अपव्यय आणि विनाश का व्हावा ? तो सर्वशक्तिमान निर्माता प्रत्येक जीवाला जगण्याची आणि वाढण्याची संधी का देऊ शकत नाही ?

वॉलेस असे सांगतो की, पृथ्वी आणि तिच्या आधाराने चालणारे जीवन ही सर्व विश्वात अनन्य आहेत – " केवळ स्थिर ताऱ्यांचे सगळे विश्व हे त्याचा एक घटक अशा या एकमेव ग्रहावर मानववंशाचा विकास, त्याचा इतिहास आणि बौद्धिक संस्कृती यांच्यासह, घडवून आणण्याला पुरेसे आहे. " देवाने स्वतःच्या प्रतिमेबरहुकूम निर्माण केलेल्या मानवाच्या उदयाची रंगभूमी या दृष्टीने या विराट विश्वपद्धतीकडे पाहाण्यात येते. अशी दृष्टी साहजिकपणे चिकित्सक प्रत्युत्तर ओढवून घेते. " वापरलेली साधने साध्याशी सर्वथा विसंगत दिसतात. आम्हा स्वतःला ज्ञात असलेला मानसिक जीवनाचा विकास वास्तवशास्त्राच्या मापानी निश्चितपणे मोजता येत नाही. एखाद्या न्यूटनला एका सबंध ग्रहमालेपेक्षा अधिक मूल्यवान मानले पाहिजे हे जरी आम्ही मान्य केले तरीसुद्धा ही विसंगती दिसून येते " (Bernhard–Bavink The Anatomy of Modern Science)

विश्वाच्या इतिहासाविषयीचे शास्त्रीय ज्ञान असे दर्शविते की, या पृथ्वीवर अनादिकालापासून सजीव प्राणी अस्तित्वात नव्हते. याचे कारण पृथ्वीची तसेच सूर्यमालिकेच्या इतर ग्रहांची स्थिती प्राण्यांनी वस्ती करण्याजोगी नव्हती. पृथ्वीचा पृष्ठभाग पाण्याने व्यापल्यानंतर केवळ एका विशिष्ट अवस्थेत जीव अस्तित्वात आले. " मानवाचे अवतरण " पृथ्वीच्या इतिहासाच्या त्या प्राचीन काळापर्यंत मागे जाऊन शोधता येते. सजीव द्रव्यामध्ये पाण्याचे मोठे प्रमाण असते. त्याचे उघड कारण म्हणजे जीव जन्माला येण्याकरिता पाणी हा आवश्यक घटक होता जेव्हा हेकेलने जीवनाचे अगदी साध्यातले साधे रूप शोधून काढले आणि त्याला 'मोनेरा' नाव देऊन त्याचे "अवयवरहित जीव" असे वर्णन केले, तेव्हा जीवनाच्या उत्पत्तीचे गूढ फार मोठ्या प्रमाणात लय पावले. मोनेरा





समुद्राच्या पाण्यावर तरंगताना सापडले. त्यांच्याविषयी हेकेलने लिहिले ते अतिसक्ष्म सजीव कण असून काटेकोरपणे सांगावयाचे तर जीव हे नाव त्यांना योग्य नाही त्यांना कोणतीही इंद्रिये नाहीत. पण त्यामध्ये पूर्णतः आकाररहित, साधे, एकजिनसी द्रव्य असते. एका मोनेराचे संपूर्ण शरीर आकाररहित फिरत्या श्लेष्मल किंवा बिलबिलीत पदार्थाच्या अतिलहान गोळ्यासारखे असते. यापेक्षा अधिक, साध्या किंवा अपूर्ण जीवाची आम्ही कल्पना करू शकत नाही." (General Morphology)

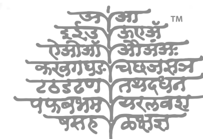
हक्स्लेनेसुद्धा समुद्राच्या तळाशी १२ ते १३ हजार फूट खोलीवर अगदी खालच्या अवस्थेतील जीवांचे अशाच प्रकारचे रूप शोधून काढले. हे जीव फार मोठ्या संख्येने दगड आणि इतर पदार्थांच्या पृष्ठभागावर पसरलेले आढळून येतात. त्यापैकी काही आकाररहित वाटोळ्या श्लेष्मलाच्या रूपात आढळतात, तर काही श्लेष्मलाच्या जाळीदार स्वरूपात दिसतात. हक्स्लेने या प्राण्यांना Bathybious Haeckelae हे नाव दिले.

सर्वात साध्या आणि सर्वात खालच्या अवस्थेतील या जीवांचा शोध लागल्यामुळे जीवनाच्या रहस्याच्या अगदी मूळावरच प्रकाश पडला. लामार्कच्या काळी आणि नंतरही सामान्यतः स्वयंसिद्ध उत्पत्तीच्या अभ्युपगमाच्या संभवनीयते विषयी शंका घेण्यात येत असे. कारण त्याकाळी ज्ञात असलेली जीवनाची सर्वात खालची रूपे ही तुलनेने मिश्र स्वरूपाची होती. जीवपिंड (organism) शब्दाचा अर्थच मुळी अनेक अवयवांचा संयोग असा होतो. आणि हे अवयव संयोगाच्या योगाने जीवन ही घटना निर्माण करतात. परन्तु मोनेरा आणि " बाथिबिअस हेकेली " हे संयुक्त जीवपिंड नव्हेत. त्यांत पूर्णतः 'एकच एक रासायनिक संयोग असतो आणि तरीही ते वाढतात, त्यांचे पोषण होते आणि ते स्वतः प्रजोत्पादन करतात." (हेकेल.) अशा प्रकारे कार्बनचे एक साधे संयुग मूळ जीवनाचे अधिष्ठान असल्याचे आढळून येते. म्हणजेच जीवन हे जडद्रव्याच्या रैणवगतीची (Moleculer motion) गोळावेरीज असून जीवाच्या उच्चतर रूपात त्या द्रव्याला गूढ निसर्गातीत "प्राणशक्तीची" प्रतिष्ठा बहाल करण्यात येते.

कार्बनी रसायनशास्त्राने असे शोधून काढले आहे की, गूढ " प्राणशक्ती " प्रत्यक्षात आणणारा जीवनाचा प्राथमिक अंतःस्तर म्हणजे कार्बनचा ऑक्सिजन, हायड्रोजन आणि नायट्रोजन यांच्याशी संयोग होय. जीवनाची ही जडात्मक क्रीडाभूमी ही एक अल्बुमेनचे द्रव्य असते. मुळात सर्व जीव हे प्रोटोप्लाझम नामक अल्ब्युमेनयुक्त रचना असलेले साधे गोळे यापेक्षा दुसरे काहीही नसतात. " त्यांच्या शरीरातील आल्बुमेनयुक्त द्रव्याच्या पूर्ण एकजिनसीपणामुळे, त्यांच्यामध्ये अनेकविध कणांचा पूर्ण अभाव असल्यामुळे, मोनेरा सचेतन वस्तूपेक्षा अचेतनवस्तूंना अधिक जवळचे आहेत, आणि ते पदार्थांच्या सचेतन आणि अचेतन जगातील संक्रमणावस्था स्पष्टपणे दर्शवितात.

मूलसचेतनद्रव्य ज्या विविध रूपामध्ये अस्तित्वात असते त्या सर्वांना प्रोटिस्टा हे सामुदायिक नाव आहे. मोनेरा ही त्याची सर्वात खालची अवस्था आहे. त्यामध्ये अद्याप गाभा तयार झालेला नसतो. म्हणजेच मोनेरामध्ये अद्याप अल्बुमेनयुक्त कार्बनसंयुगाच्या वस्तुमानात भेददर्शक प्रक्रिया सुरू झालेली नसते. या नंतरची वरची अवस्था अमीबाची आहे. या अमीबामध्ये गाभा असतो. हा गाभा केवळ त्यातील द्रव्याचे केन्द्रभागी आकुंचन आणि संघटन होऊन तयार होतो.

"सर्व प्रोटिस्टांना आत्मा असतो. म्हणजेच सर्व वनस्पती आणि प्राणी यांच्याप्रमाणेच ते सचेतन असतात. प्रोटिस्टामधील आत्म्याची क्रिया त्यांच्या चेतनाक्षमतेच्या द्वारे (irritability) स्वतः प्रकट होत असते. म्हणजे आकुंचन पावणाऱ्या प्रोटोप्लाझमच्या ज्या यांत्रिक, विद्युत् आणि रासायनिक चेतना चालू असतात, त्यांचा परिणाम म्हणून ज्या हालचाली आणि इतर बदल





होत असतात, त्यांच्याद्वारे ती प्रकट होत असते. प्रोटिस्टामध्ये इतर सर्व जीवाप्रमाणेच आत्म्याच्या क्रिया प्रोटोप्लाझममधील रेणवगतीमध्ये शोधता येतात." (Haeckel)

अल्बुमिनयुक्त पदार्थांचे (कार्बन संयोगाचे) वास्तवशास्त्रीय आणि रासायनिक गुणधर्म असंख्य असतात आणि त्यांच्या विविधतेला मर्यादा नसते. ते तथाकथित प्राणशक्तीला कारणीभूत असतात आणि त्यांच्यामुळे अचेतन पदार्थांपासून सचेतन पदार्थांचे भिन्नत्व दिसून येते हे जीवशास्त्राने सिद्ध केले आहे. १९ व्या शतकाच्या प्रारंभापर्यंत तत्त्वज्ञानाला ही गोष्ट माहीत नव्हती. पेशीचा शोध लागल्याने शरीरशास्त्रात क्रांति घडून आली. त्या शोधाने सजीव पदार्थ पेशींचे बनलेले असतात आणि त्यांची रूपे आणि हालचाली पेशींच्या आकारांचा आणि गतींचा समुच्चय दर्शवितात हे दाखवून दिले. पुढे असा शोध लागला की, पेशी हे या जीवनद्रव्य आणि गर्भ यांचे लहान लहान तुकडे असतात. हे गर्भ जीवनाच्या सर्व घडामोडींचे केन्द्र असतात असे आढळून आले. मोनेराच्या शोधामुळे आणखी एका अतिशय उद्बोधक गोष्टीचे ज्ञान झाले. ती म्हणजे केन्द्र नसलेला सजीव घटनेचा बिलबिलित द्रव्याचा गोळा हाही एक जीवाचा प्रकार असतो. कारण तो स्वतःचे पोषण करतो आणि प्रजोत्पादनही करतो. यावरून असे अटळ शास्त्रीय अनुमान निघते की, पेशी ही जीवनाच्या आविष्काराची भूमी असून तिची वाढही जीवनरसाच्या (plasma) म्हणजे कार्बन संयुगाच्या वास्तवशास्त्रीय आणि रासायनिक गुणधर्मात अंगभूत असते.

"विशिष्ट रासायनिक वास्तवशास्त्रीय गुणधर्म आणि विशेषतः एकत्रीभवनाची निम द्राव्य स्थिती आणि कार्बनचे अतिशय संमिश्र असे अल्बुमेनयुक्त संयोग यांचे सहजासहजी होणारे विघटन ही ज्याला संकुचित अर्थाने जीवन म्हणतात आणि निर्जीवापासून सजीवांचे भिन्नत्व दर्शवितात, त्या हालचालींच्या विशिष्ट आविष्कारांची यांत्रिक कारणे असतात." (Haeckel –The History of Creation).

सजीव आणि निर्जीव पदार्थ यामध्ये (रचना, घटना आणि गति या बाबतीत) कोणताही मूलभूत फरक नसतो हे दिसून आल्यामुळे जीवशक्तीची उत्पत्ती निसर्गातीत असते ही गूढ श्रद्धा नष्ट होते. जीवाची उत्पत्ती जडातून स्वयंसिद्धरीत्या होते हे संकल्पिणे सोपे होते. मोनेरा आणि बाथिबिअस हेकेली यामध्ये "अवयवरहित जीवपिंडा" तील जीवनाची प्रारंभिक कार्ये प्रकट होतात. येथे आम्ही अशा बिंदुपर्यंत येऊन पोहोचतो की, अचेतन द्रव्याच्या विशिष्ट संयोगातून स्वयंसिद्धरीत्या जीवनाची उत्पत्ती होते. कार्बनचे हे विशिष्ट संयुग अगदी प्रथमतः कसे तयार झाले हे शोधून काढावयाचे तेवढे रहाते. आणि समजा, जरी हा शेवटचा दुवा जोडण्यात अपयश आले तरी त्यामुळे साखळीत अपूर्णता येत नाही. कारण स्वयंसिद्ध उत्पत्ती ही प्रत्यक्षात पृथ्वीच्या पृष्ठभागावरील हवेच्या आणि वातावरणाच्या अवस्थेतील बदलामुळे आली नसावी हे अगदी संभवनीय आहे. अतिप्राचीन आदिकालात कार्बन अतिविपुल प्रमाणात अस्तित्वात होता. भूगर्भातील कोळशाचे साठे याची स्पष्ट साक्ष देतात. अशा अनुकूल अवस्थेत सजीव द्रव्य स्वयंसिद्धपणे अस्तित्वात आले; आणि त्यावेळेपासून ते वानस आणि प्राणी जीवनाच्या सर्व रूपांचा पाया या नात्याने पुनरुत्पत्ती आणि प्रजोत्पादन करीत आले आहे असे सयुक्तिकपणे गृहीत धरता येते.

परन्तु या तर्कदृष्ट्या अखंडनीय गृहीतकावर सर्वस्वी अवलंबून राहाण्याची गरज नाही. स्वयंसिद्ध उत्पत्तीचा अभ्युपगम सिद्ध करणाऱ्या प्रयोगातून समाधानकारक निष्कर्ष जरी निघू शकले नाहीत, तरी सगळेच मार्ग संपुष्टात येत नाहीत. उलट जैव-रसायनशास्त्र आणि शरीरशास्त्र यांच्या भव्य यशसंपादणीमुळे सजीव वस्तूंच्या उत्पत्तीविषयीच्या चमत्काराचे गूढ नष्ट झाले आहे. एका शतकापूर्वी असे सांगण्यात येत असे की, गूढ निसर्गातीत प्राणशक्तीची निर्मिती





म्हणून समजण्यात येणारे तथाकथित कार्बनी-संयोग रसायनशास्त्राला कधीही तयार करता येणार नाहीत. तथापि १८२८ मध्येच ग्योटिन्गेन विद्यापीठाचा प्राध्यापक व्योल्हेर या मानवाने तो चमत्कार घडवून आणला. अगदी अलीकडे संश्लिष्ट (Synthetic) रसायनशास्त्राने सेंद्रिय कार्बनसंयुगे फार मोठ्या प्रमाणात निर्माण करण्यात यश मिळविले आहे. त्यांच्यापैकी कांही इतकी गुंतागुंतीची आहेत की, ती प्लास्मा म्हणून समजल्या जाणाऱ्या आल्बुमिनयुक्त द्रव्याच्या अगदी जवळची आहे.

साखर आणि प्रोटीन या पदार्थासारखी कार्बनी द्रव्ये ही जेव्हा कार्बनडाय ऑक्साईड, अमोनिया आणि पाणी यांच्या मिश्रणावर नीलातीत (Uetra-violet) किरण क्रिया करतात, तेव्हा तयार होतात. प्रयोगानी हे सिद्ध झाले आहे. पृथ्वीवरील जीवनाच्या उत्पत्तीचा उगम या प्रक्रियेत असला पाहिजे. विरजण्याची क्रिया ही जीव-प्रक्रियांचे मूळ आहे. जेव्हा जीवनाची उत्पत्ती झाली त्या अतिप्राचीन काळी वातावरणात ऑक्सिजन नव्हता. आतासुद्धा जीवनाला जेव्हा ऑक्सिजन मिळू शकत नाही तेव्हा ते विरज-ण्याच्या क्रियेने जगते असे आढळून येते. जीवन म्हणजे वितंचक क्रिया (enzyme action) होय. ती क्रिया शुद्ध रासायनिक प्रक्रिया असते. विल्स्टाएटेरच्या मते जीवन हे जैव-रासायनिक परिवर्तनांची गोळाबेरीज आहे. आणि जीवशक्ती ही केवळ भौतिकशक्तीचेच एक रूप आहे.

१७ व्या शतकाच्या मध्यात रेडी आणि ल्यूवेनहोक ह्यांच्या शोधामुळे जेव्हा जीवन-जननाचा (biogenesis) सिद्धांत प्रस्थापित झाला तेव्हा जीवाच्या उत्पत्तीचे पद्धतशीर प्रायोगिक संशोधन सुरू झाले. त्यानंतर शंभर वर्षांनी पाश्चूरच्या शोधानी सजीव प्राण्यांची उत्पत्ती केवळ दुसऱ्या सजीव रूपातूनच होते हे दाखवून दिले. पण जीवनाच्या उगमाचा अद्याप शोध लागला नव्हता. लामार्क, कुव्हिए, आदी-प्रमाणेच बहुतेक सर्व जीवशास्त्रज्ञ हे अतिप्राचीन काळी निर्जीव द्रव्यातून जीवाची उत्पत्ती झाली यावर श्रद्धा ठेवीत आले होते. पाश्चूरने प्रतिपादन केले की, जीवनाशिवाय विरजण्याची क्रिया शक्य नसते. किंवा विरजणे म्हणजे प्राणवायुरहित जीवन होय. तत्पूर्वी यीस्ट हा सूक्ष्म जीवांचा समूह असतो हे श्वाम याने दाखवून दिले होते. पाश्चूरने असे सांगितले की, जेव्हा हे जीव ठार मारण्यात येतात (त्यांचे निर्वीजीकरण करण्यात येते) तेव्हा विरजण्याची क्रिया घडून येत नाही. लीबिगचे मत निराळे होते. तथापि पाश्चूरच्या शोधावरून विरजण्याच्या क्रियेसाठी जीव आवश्यक असतात हे सिद्ध झाल्याचे दिसून आले. पण ब्युक्नेरने निर्जीव यीस्टच्या साहाय्याने विरजण्याची क्रिया करून दाखविली. या प्रयोगाने हे सिद्ध झाले की विरजण्याची क्रिया ही निदेशनी प्रक्रिया (catalytic process) असून ती स्वतः निर्जीव असणाऱ्या द्रव्यातून उत्पन्न होते ; परंतु ती केवळ यीस्टपासूनच तात्पुरती उपलब्ध होऊ शकते.

पृथ्वीचा पृष्ठभाग थंड झाल्यानंतर अगदी प्रारंभीच्या वातावरणात प्राणवायु नव्हता, किंवा असला तरी तो अत्यल्प होता. प्राणवायूच्या सध्याच्या पुरवठ्यावरून या सैद्धांतिक अनुमानाची खात्री पटते. सध्या जो प्राणवायु अस्तित्वात आहे तो कोळसा आणि इतर कार्बनी अवशेषांचा सर्व साठा जळण्यासाठी पुरेल इतकाच आहे. प्रारंभिक वातावरणात कार्बनडायाक्साईड आणि अमोनिया अस्तित्वात होते याचा पुरावा उपलब्ध आहे. नीलातीत किरण पृथ्वीच्या पृष्ठभागावर पोहोचू शकत नाहीत, कारण त्यांना वरच्या वातावरणात ओझोन आणि खालच्या थरात खुद्द प्राणवायु प्रतिबंध करतात. जेव्हा प्राणवायु नव्हता, तेव्हा ते किरण पृथ्वीच्या पृष्ठभागापर्यंत पोहोचत असत आणि कार्बनडायाक्साईड आणि अमोनिया यांच्या मिश्रणावर क्रिया करीत असत. त्यावेळी पृथ्वीच्या पृष्ठभागावर पसरलेले पाणी ऊष्ण असून तीव्र रासायनिक क्रियांना पोषक होते. रासायनिक रूपांतराच्या घालमेलीत संमिश्र कार्बन संयुगे उत्पन्न झाली. त्यापैकी काही कोलॉईड स्वरूपाची होती. ती निदेशक (Cata-

अनुक्रमणिका





lyst) किंवा वितंचक म्हणून कार्य करीत होती. निर्जीव द्रव्याच्या वास्तवरासायनिक रचनेची ही अवस्था जीवनाच्या उत्पत्तीला अनुकूल भूमी असली पाहिजे, जीवन हे मुळात दुसऱ्या जीवापासून निर्माण झाले नाही, तर ते अचेतन संयुगातून उत्पन्न झालेल्या रासायनिक शक्तीतून निर्माण झाले. या आनुमानिक निष्कर्षाला बॅक्टेरियाच्या काही जातींना प्राणवायूची गरज नसते या गोष्टीची अनुभवजन्य पुष्टी मिळते. बॅक्टेरियाच्या या जातींना रासायनिक रूपांतरापासून (विरजण्यापासून) शक्ती प्राप्त होते. बहुधा त्या बॅक्टिरिओफाज या श्रेणीपैकी असतात.

पृथ्वीच्या पृष्ठभागावरील पाणी उकळबिंदूच्या वरचेसे खाली येऊन थंड होईपर्यंत मूळच्या कार्बनी द्रव्यापासून जीवनाची प्राथमिक रूपे उत्पन्न झाली नव्हती. प्राणवायु उपलब्ध नव्हता. जीवनाच्या आद्य पूर्वजाला विरजण्याच्या क्रियेपासून शक्ती प्राप्त झाली. ही क्रिया म्हणजे रासायनिक प्रक्रिया होय. वितंचक म्हणजे विरजण्याच्याच क्रिया होत. ते सजीव प्राणी आहेत असे कोणीही म्हणत नाही. बॅक्टिरिओ फाज हे जीवनाच्या मार्गातील वितंचकाच्या पुढचे पाऊल आहे. याच अवस्थेत व्हायरस (विषाणु) आढळतात. बॅक्टिरिओफाजची पुनरुत्पत्ती होत असते. म्हणून त्या सजीव किंवा निम-सजीव रचना आहेत.

आम्हाला माहीत असलेले जीवन मूलतः कार्बन हायड्रोजन, प्राणवायु आणि नायट्रोजन यांचा समावेश असलेल्या काही रासायनिक संयुगाशी निगडित आहे. प्राकलाचे (प्रोटोप्लाझमचे) प्रत्यक्ष सजीव द्रव्य या संयुगाशी रासायनिकरीत्या कसे संबंधित आहे याचे पूर्ण स्पष्टीकरण अद्याप झाले नाही. प्रोटीन हे प्राकलाचा (प्रोटोप्लाझमचा) मुख्य घटक आहे. कोलॉईड संयुगे ही सजीव आणि निजीव द्रव्यांच्या मधली अवस्था म्हणून मानता येतात. या दशेत केव्हातरी जीवनाची स्वयंसिद्ध उत्पत्ती घडून येते. या विषयीचे जे संशोधन आता कोलॉईड रसायनशास्त्राने चालविले आहे, त्यामुळे सचेतन आणि अचेतन जगामधील दरीवर सेतु बांधला जात आहे.

ज्यांच्या प्रतिकृती करता येत नाहीत असे रासायनिक पदार्थ किंवा प्रक्रिया नसतात. व्योल्हेरने युरिक ॲसिड तयार केल्यानंतर जैव-रासायनिक संयुगाची एक मालिकाच संश्लिष्टरीत्या निर्माण करण्यात आली आहे. कार्बोहायड्रेट, स्निग्धपदार्थ आणि प्रोटीन हे जैवरासायनिक संयुगांचे तीन प्राथमिक वर्ग जिवंत पेशीशी संबंधित असून ते पेशीच्या रसामध्ये कोलॉईड किंवा पायस (Emulsion) या नात्याने कार्य करतात. कोलॉईड-वृत्ति कणांच्या (colloida particles) विस्तृत पृष्ठभागावर रासायनिक बदल घडवू शकतात हे अधिकाधिक स्पष्ट होत आहे. पृष्ठभागावर होणाऱ्या या विशिष्ट प्रतिक्रियात जीवनाच्या कित्येक रहस्यांची किल्ली असण्याचा संभव आहे.

शेवटी सूक्ष्मजंतुविज्ञानाच्या अगदी अलिकडच्या प्रगतीमुळे सजीव आणि निर्जीव यांच्यातील सीमारेषा जवळजवळ पुसली गेली आहे. म्हणून अणु आणि पेशी यांच्या दरम्यान कोठेतरी सजीव आणि निर्जीव यांच्यामधील दुवा असला पाहिजे. डी हेरेलीने लावलेल्या बॅक्टिरिओफाजच्या शोधामुळे हा अभ्युपगम निश्चितपणे प्रस्थापित होतो. जीवन "दुर्लक्षित क्षेत्राच्या जगात अवतरते. हे जग कोलॉइडांचे आहे आणि ते रसायनशास्त्राने अभ्यासिलेले रेणूंचे जग आणि पेशिकाविज्ञानानुसार घडणाऱ्या घटना यांच्या मध्यंतरी असणारे जग आहे.

या सर्व सैद्धांतिक निगमनांच्या आणि निरीक्षित तथ्यांच्या आधाराने निर्जीव द्रव्यातून जीवन हे स्वयंसिद्ध रीतीने कसे उत्पन्न झाले असावे याचे अभ्युपगम या दृष्टीने वर्णन करून हॉल्डेन लिहितो : "वरचे हे निष्कर्ष काल्पनिक आहेत. आणि जैव-रासायनिक प्रयोगशाळेत सजीवप्राण्यांची संश्लिष्ट रीतीने निर्मिती होईपर्यंत, ते असेच राहतील. उद्दिष्टापासून आम्ही अद्याप फार दूर आहोत. तथापि कृत्रिम रीतीने तयार केलेले वितंचक पाहण्यासाठी जगण्याची मी आशा करतो. बॅक्टिरिओफाज् किंवा व्हायरस यांना अगदी जवळ असणारे एखादे सजीवद्रव्य मला पहाणे





शक्य होईल असे मला वाटत नाही. तसेच स्वयंपूर्ण जीव आणखी कित्येक शतके तयार करता येईल. अशीही कल्पना मी करीत नाही. तसे जोपर्यंत होत नाही, तोपर्यंत जीवनाची उत्पत्ती हा केवळ चिंतनाचा विषय राहील. पण असे चिंतन निरर्थक नाही. कारण त्याला प्रायोगिक पुरावा मिळण्याचा किंवा ते खोटे ठरण्याचा असे दोन्ही संभव आहेत.

तत्त्वज्ञानाने विशेषित विज्ञानाइतके नम्र होण्याचे कारण नाही. विकासक्रमात आणखी एका "हरवलेल्या दुव्या" ची समस्या आमच्या समोर उभी आहे. त्या रहस्याचा उलगडा करून त्यावर विज्ञानाची सबंध इमारत उभी करण्याचा प्रयत्न करणे हे व्यर्थ आहे. जीवनाचे वर्तुळ हे प्रत्यक्षात जीवन-जननाचे आहे. कोणे एके काळी प्रारंभीच्या क्रियेत खंड पडून नवा क्रम सुरू झाला. पृथ्वीच्या तेजोमय उत्पत्तीपासूनची विकासाची सारी प्रक्रिया उलट फिरवून पुनः तिचा प्रारंभ प्रत्यक्षपणे अवलोकन करता येणे शक्य नाही. पण कल्पनेने या प्रक्रियेची पुनरावृत्ती जाणून घेणे अगदी शक्य आहे आणि तीतून निघालेले तार्किक निष्कर्ष सैद्धांतिक दृष्टचा प्रमाणभूत समजण्याला हरकत नसावी. पृथ्वीच्या विकासाचे सिंहावलोकन केले म्हणजे वास्तवरासायनिक नियमांच्या क्रियांचा परिणाम म्हणून जेथे स्वयंसिद्ध रीतीने जीवनाचा अगदी प्रथम उदय झाला तो बिंदु दाखविता येणे शक्य आहे. हा अभ्युपगम सिद्ध करण्यासाठी जीवनाची कृत्रिम निर्मिती अत्यावश्यक आहे असे नाही. पण असे घटले याचे ज्ञान होणे हाच यातील निर्णायक घटक आहे.

ज्याला जीवन म्हणतात ती घटना काही निश्चित भौतिक अवस्थेमध्येच अवतीर्ण होते. पृथ्वीशिवाय इतरत्र त्या परिस्थितीचा अभाव आहे. हे समजल्यामुळे जीवन ही एक रासायनिक प्रक्रिया आहे हा अभ्युपगम निश्चित होतो. विकासाच्या आरंभीच्या अवस्थेत केव्हा तरी एकदा जीवनाचे सर्वात प्राथमिक स्वरूप उदयाला आले. त्यानंतर त्याच्या स्वतःच्या विकासाचा क्रम सुरू झाला. मग जीवनाचे वर्तुळ सुरू झाले. – प्रोटिस्टा – वनस्पती– प्राणी – कार्बनी संयुगामध्ये त्यांचे विघटन – सचेतन जगाकडून त्यांचे शोषण. सजीव आणि निर्जीव यांच्यातील मूळचा संपर्कबिंदु तुटला. म्हणून स्वयंसिद्ध उत्पत्तीचा शोध लागणे शक्य नाही. गतकाळात घडलेली ती एक गोष्ट होती. आता ती केवळ तर्कानेच प्रस्थापित करता येणे शक्य आहे. जीवनाचे वर्तुळ भौतिक जगाच्या संदर्भात फिरत असते. अचेतन द्रव्यातून सतत जीवांची घडण होत असते. त्या वर्तुळातील प्रत्येक बिंदु भौतिक संदर्भाशी निगडित असतो, या तथ्याच्या योगाने जीवन हे जड द्रव्यावरच अवलंबून असते हे दिसून येते. जीवनाचे अस्तित्व स्वतःसिद्ध नसेल, तर जीवन हा एक स्वतंत्र प्रवर्ग असून तो आपल्या आविष्काराचे साधन म्हणून जडद्रव्याचा उपयोग करतो हे गृहीतक गंभीरपणे विचारात घेता येणार नाही. प्रयोजनात्मक प्राणवाद किंवा "वैज्ञानिक", नवप्राणवाद हे दोन्हीही असे गृहीत धरीत नाहीत. म्हणून यापुढे जीवनाची उत्पत्ती आध्यात्मिक गूढात झाकून ठेवता येणार नाही. जीवोत्पत्ती ही जडद्रव्याच्या विकासाच्या प्रक्रियेतीलच असून तीत नाविन्याचा उद्गम समाविष्ट असतो. जीवनाची उत्पत्ती झाली ती भौतिक विश्वाच्या संदर्भात नाविन्य म्हणूनच झाली.





श्री. अशोक कृष्णाजी जोशी

सौंदर्यशास्त्र आणि साहित्यसमीक्षा

'एस्थेटिक्स अॅण्ड लिटररी क्रिटिसिझम' हे वाङमयीन समीक्षा व सौंदर्यशास्त्र आणि या दोन्ही शास्त्रांशी संबंधित असलेल्या प्रश्नांचा तात्त्विक विचार करणारे डॉ. पाटणकरांचे पुस्तक वाङमयाच्या अभ्यासकांच्या दृष्टीने महत्त्वपूर्ण ठरावे.

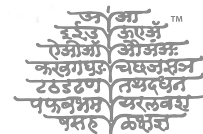
या पुस्तकातील बारा लेखांत जे प्रश्न हाताळण्यात आले आहेत, ज्या प्रमेयांचा विचार केला आहे, त्यामागे एक विशिष्ट पद्धती आहे. विश्लेषणात्मक तत्त्वज्ञानाच्या analytical philosophy पद्धतीने सर्व प्रश्नांची चर्चा केलेली आहे.

आपल्या प्रस्तावनेमध्ये डॉ. पाटणकरांनी हे पुस्तक लिहिण्याचा हेतू व त्यांची भूमिका स्पष्ट केली आहे. त्यांच्यामते सौंदर्यशास्त्राचा व कलासमीक्षेचा जवळचा संबंध असला तरी सौंदर्यशास्त्र हा एक स्वायत्त विषय (autonomous discipline) आहे. सौंदर्यशास्त्राचा विशिष्ट कलाकृतींच्या (particualr works of art) रसग्रहणांत व मूल्यांकनात प्रत्यक्ष उपयोग होत नसल्याने फक्त विशिष्ट कलाकृतींचीच समीक्षा करणाऱ्या समीक्षकाला (practical critics) त्याच्या कामात प्रत्यक्षपणे उपयोग होत नाही. सौंदर्यशास्त्राचा खरा उपयोग प्रमेयात्मक अथवा सैद्धांतिक समीक्षण करणाऱ्या कलासमीक्षकाला (Theoretical critic) होतो. असा सैद्धान्तिक समीक्षक आपल्या समीक्षेमध्ये काही संकल्पना आणि सिद्धान्त वा प्रमेये यांचा उपयोग करीत असतो. तो ते सिद्धान्त व संकल्पना तत्त्वज्ञान, मूल्यविषयक प्रश्नांचा विचार करणारी शास्त्रे व स्वतःचा कलानुभव यातून मिळवीत असतो.या सैद्धान्तिक समीक्षकाला तो वापरीत असलेल्या संकल्पनांच्या स्वरूपाविषयी (form of concept) व त्यांच्या महत्त्वाविषयी जाणीव असणे आवश्यक असते. कारण त्याला तशी जाणीव नसेल तर त्यांचा तो चुकीचा उपयोग करील व विशिष्ट कलाकृतींचाच विचार करणारे समीक्षक काही प्रमाणात त्याच सिद्धांताचा वापर समीक्षेत करीत असल्याने एकूण कलासमीक्षेवर विपरीत परिणाम होण्याची शक्यता असते. हे टाळण्यासाठीच सौंदर्यशास्त्र आहे.

सौंदर्यशास्त्र कलासमीक्षेतील संकल्पना रचनेचा विचार (conceptual analysis) करते; त्या संकल्पनांतील दोषस्थळे व कच्चे दुवे दाखविते. तसेच सौंदर्यशास्त्र कलासमीक्षेतील संकल्पनांचा मानवी आयुष्याच्या संदर्भात विचार करते. कारण त्या संकल्पनांचा केवळ अलग विचार करून चालणार नाही. सर्व मानवी कृतींचा जीवनाच्या संदर्भातील अर्थ शोधणे अटळ आहे, आवश्यक आहे.

अशा रीतीने सौंदर्यशास्त्र हे कलासमीक्षेतील संकल्पनांचा विचार करणारे शास्त्र असून ते कला समीक्षेतील संकल्पनांची मर्मग्राही चर्चा (critical diseussion) करते.

सौंदर्यशास्त्राचे नेमके स्वरूप जाणून घेतल्यानंतर पाटणकरांनी लेखांच्या मांडणीत काही निश्चित तत्त्व अथवा योजनेचा उपयोग केला आहे की काय याचा शोध घेणे आवश्यक ठरेल. कारण असे तत्त्व अथवा योजना नसल्यास हे पुस्तक केवळ स्फुट लेखांच्या संग्रहाप्रमाणे आहे असे म्हणावे लागेल व अर्थातच् त्याचा पुस्तकाच्या मूल्यमापनावर परिणाम होईल. सौंदर्यशास्त्र कलासमीक्षेतील संकल्पनांचे संकल्पनाधिष्ठित विश्लेषण (conceptual analysis) करीत असते हे आपण पाहिले आहे. कोठल्याही संकल्पनाधिष्ठित विश्लेषणाचे दोन भाग पडतात – संकल्पनेच्या आकाराचे अथवा रचनेचे विश्लेषण (Morfal analysis of concepts) आणि त्यांतील





आशयाचे विश्लेषण. हे लक्षांत घेतले की पाटणकरांनी आपल्या लेखांच्या मांडणीत वापरलेल्या सूत्रांची कल्पना येणे सोपे होईल. 'एस्थेटिक्स अॅण्ड लिटररी क्रिटिसिझम' या लेखात पाटणकर संकल्पनांच्या form चे किंवा रचनेचे विश्लेषण करितात. त्यांत त्यांनी मूर इत्यादी प्रेरणावादी, भाववादी व प्रकृतिवादी (naturalists) यांच्या सौंदर्य या संकल्पनेच्या form किंवा रचनाविषयक विचारांचा आढावा घेऊन त्यांचे विश्लेषण केले आहे. तसेच गॅली यांच्या मूलतः द्वंद्वात्मक संकल्पनेच्या सिद्धांताचा विचार करितानांही त्यांनी संकल्पनांच्या form चे अथवा रचनेचे विश्लेषण केले आहे. या दोन्ही लेखांत संकल्पनांच्या form चा वा रचनेचा विश्लेषणाच्या पद्धतीने विचार केला आहे. काव्याच्या व्याख्येतील अडचणींचा विचार करिताना 'काव्य' संकल्पनेच्या रचनेच्या विचारात मूल्यविषयक, ज्ञानविषयक व नीतिविषयक विचार अटळ आहेत हे पाटणकरांना आढळून आले व त्यामुळेच काव्याच्या अनेक व्याख्या शक्य असतात व त्या विशिष्ट दृष्टिकोण दर्शवितात असे ते दाखवितात. या ठिकाणी संकल्पनांचा केवळ रचनात्मक (formal) विचार करून चालत नाही तर त्यामागील ज्ञानात्मक व नैतिक जीवनसंबंध लक्षात घेणे आवश्यक आहे हे पाटणकर मांडतात. याच लेखात त्यांनी मिल् व एम्प्सनच्या काव्याच्या व्याख्या देऊन त्यांचे मर्मग्राही विश्लेषण केले आहे. कलाकृतीचे तादात्म्य भाषांतरे, अशक्य आहेत का, इंटेन्शनल फेलसी, हॅम्लेट कोठे आहे ह्या चार लेखात आशयाचा (content) विचार अभिप्रेत असला तरी देखील ही चर्चा शेवटी (form) रचनेच्या चर्चेकडे वळते. कलाकृतीच्या तादात्म्याचा विचार करिता करिता आपण विश्वचेतनावाद्यांच्या (Idealists) organic unity च्या रचनाविषयक सिद्धांताकडे जाऊन पोहोचतो, भाषांतरे अशक्य असतात अशी बाजू मांडणाऱ्यांच्या विचारांचा आढावा घेताना आपण आकार form व आशय Content अलग करता येत नाहीत या विश्वचेतनावाद्यांच्या सिद्धांताजवळ जातो. हॅम्लेट कोठे आहे या लेखामध्ये कलाकृती नेमकी कोठे असते याचा मागोवा घेतांना आपल्याला विश्वचेतनावाद्यांच्या सिद्धांताचा विचार करावा लागतो व सर्व बाजू लक्षात घेतल्यानंतर कला ही संघर्षात्मक वा समावर्तक (Dialectical) संकल्पना आहे हे कळते.

यानंतरच्या पाच लेखांपैकी पहिले तीन लेख– कांट, एक्स्प्रेशनिझम व क्रोशे– विश्वचेतनावादी तत्त्वज्ञ व त्यांच्या सिद्धांताचा विचार करणारे आहेत. तर रिचर्डस्‌ची भूमिका आशयवादी आहे. मर्ढेकर आकृतिवादाच्या पुरस्काराने आकृतीचे वा रचनेचे महत्त्व प्रतिपादन करितात. त्यांची भूमिका शेवटी आकृती व आशय अभिन्न असून, कलाक्षेत्र स्वायत्त आहे अशी विश्वचेतनवाद्यांप्रमाणेच आहे.

पाटणकरांना या लेखांतून असे दाखवून द्यायचे आहे की आपण एक बाजू मांडली तरी दुसऱ्या बाजूतील तथ्यांश नाकारू शकत नाही. आकृतीवाद (formalism) आणि विश्वचेतनावाद (Idealism) स्वीकारला तरी आशयाचे महत्त्व नाकारून चालत नाही. आणि आशयावर भर दिला तरी कलाकृतींच्या रचनेचे वैशिष्ट्य नाकारता येत नाही. पाटणकर म्हणतात की विश्वचेतनावादी प्रत्यक्ष व्यवहाराकडे –म्हणजे टीकेकडे– वळले की ते विश्वचेतनावादी राहू शकत नाहीत. ब्रॅडलेच्या सिद्धांतातील व व्यवहारातील विरोधाभास ते दाखवितात. पाटणकरांच्या मते याचे कारण म्हणजे कला ही संकल्पना ही दोन ध्रुवीकरणाची संकल्पना (bia-polar) आहे. आशय आणि अभिव्यक्ती ही ती दोन टोके. आपला प्रवास या दोन टोकांमध्ये चालू असतो. त्यापैकी कोठल्याही ध्रुवाला आपण धरून राहू शकत नाही. आशयाला महत्त्व दिले तरी अभिव्यक्तीचे महत्त्व आपण नाकारू शकत नाही. आणि अभिव्यक्तीला महत्त्व दिले तरी आशयाचे महत्त्व आपण डावलू शकत नाही. आपली कलाजाणीव या दोन ध्रुवांमध्ये फिरत असते. पाटणकरांच्या लेखांच्या मांडणीत हेच प्रमुख सूत्र आहे किंवा योजना आहे.

मी या बारा लेखांपैकी एकूण सहा लेखांचा काहीशा विस्ताराने इथे विचार करू इच्छितो.





अनुक्रमणिका

'सौंदर्यशास्त्र व वाङमयीन समीक्षा' (Aesthetics & Literary criticism) या लेखात डॉ. पाटणकर ह्या दोन शास्त्रांमधील निश्चित संबंध काय आहेत हे स्पष्ट करितात. त्यांच्यामते आजवर या दोन शास्त्रांमधील संबंधाचे चित्र स्पष्ट न झाल्याने बरेच प्रश्न योग्यरीत्या हाताळले गेले नाहीत. या संबंधात ते पुढील मुद्दे मांडतात :

(१) समीक्षाव्यवहारामध्ये कलाकृतींचे पृथक्करण, स्पष्टीकरण, मूल्यमापन व प्रतवारी या गोष्टी मोडतात. तसेच समीक्षेसाठी उपलब्ध असलेल्या घटना facts मूल्यनिरपेक्ष असू शकत नाहीत. अशा घटनांची निवडच एका मूल्यविषयक भूमिकेतून केलेली असते. त्यामुळेच समीक्षाव्यवहारात मूल्यविचार अटळपणे येतो.

(२) समीक्षक चढत्या श्रेणीची मूल्यांकनपद्धती अथवा निकष spirals of criteria वापरतात. ही गोष्ट जवळजवळ अटळ आहे असे पाटणकरांना वाटते. ते म्हणतात," ही चांगली कविता आहे का ?" या प्रश्नाने समीक्षेस सुरवात करणारा समीक्षक 'चांगले काव्य म्हणजे काय ?' या प्रश्नाकडे अटळपणे वळतो."

(३) आधिभौतिकी सौंदर्यशास्त्राचा (Metaphysical Aesthetics) समीक्षाव्यवहारात फारसा उपयोग होऊ शकत नाही. तत्त्वचिंतक सौंदर्यशास्त्रज्ञच – उदा. ऑसबोर्न – समीक्षेला महत्त्वाची मदत करीत असतो. याचे कारण तो समीक्षेतील संकल्पनांची चिकित्सा करून त्या स्पष्ट करीत असतो आणि समीक्षेत तर्कशास्त्राचा वापर करून त्यांतील गोंधळ कमी करण्यास मदत करतो.

(४) प्रेरणावाद्यांच्या मते (Intuitionist) सौंदर्य ही संकल्पना अप्राकृतिक व साधे गुण (non-natural, simple property) दर्शविते. त्यामुळे ती पृथक्करणीय नाही व व्याख्येय नाही.

भाववाद्यांचा (emotiviats) या भूमिकेला विरोध आहे. त्यांच्यामते सौंदर्य ही संकल्पना कोठलाही गुणधर्म दर्शवीत नसून ती एक भावदर्शी संकल्पना आहे.

पाटणकरांनी या मूल्यसंकल्पनांविषयक प्रमुख विचारप्रवाहातील फरक स्पष्ट केला आहे. ते प्रेरणावाद्यांना सहानुभूती दर्शवितात असे दिसते.

(५) सौंदर्य ही संकल्पना ही मूल्यसंकल्पनांपैकी एक संकल्पना आहे. मूल्यसंकल्पनांचा एक निश्चित निकष असू शकत नाही. त्यामुळे सौंदर्याचा एक निश्चित निकष असू शकत नाही. जर केवळ एकाच निकषाचा आपण वापर करीत गेलो तर सौंदर्यशास्त्रातील अनेक महत्त्वपूर्ण प्रश्नांची आपल्याला जाणीवच होणार नाही. सौंदर्याच्या संदर्भात अनेक निकषांचा वापर आवश्यक आहे. अनेक निकषांच्या उपयोगाचे स्वातंत्र्य समीक्षकांना मिळणे आवश्यक आहे. कारण त्यामुळेच कलास्वरूप अधिक स्पष्ट होऊन कलाकृतींचे सर्वांगीण मूल्यमापन होऊ शकेल. एकूण मूल्यविषयक संकल्पनामध्ये असे स्वातंत्र्य आवश्यक आहे. केवळ एकाच निकषाच्या मागे लागल्याने रिचर्डस् व मर्ढेकर यांचे प्रयत्न कसे फसले हे पाटणकरांनी दाखवून दिले आहे.

पाटणकरांनी या लेखात सौंदर्यशास्त्र व वाङमयीन समीक्षेच्या संबंधाचे मार्मिक विवेचन केले आहे. मूल्यसंकल्पनांच्या बाबतीत आवश्यक असलेल्या स्वातंत्र्यासंबंधीचे त्यांचे विवेचन निश्चितपणे व्यापक दृष्टिकोण दर्शविणारे आहे. अर्थातच त्यांची भूमिका आकृतिवाद्यांना (formalists) व विश्वचेतनावाद्यांना (Idealists) मान्य होणे शक्य नाही. तसेच कलाविचारात मूल्यविचाराला आणि नीतिविचाराला महत्त्वाचे स्थान आहे हा त्यांचा दृष्टिकोण अनेकांना पटणार नाही.

अनेक निकषांचा वापर व चढत्या श्रेणीच्या निकषांची त्यांची कल्पना मान्य होण्यासारखी आहे. परंतु समीक्षेसाठी उपलब्ध असलेल्या घटना मूल्यनिरपेक्ष असू शकत नाहीत ह्या त्यांच्या म्हणण्याशी सहमत होणे कठीण वाटते. एखादा निःस्पृह व व्यापक दृष्टीचा टीकाकार आपल्या मूल्यचौकटीत न बसणाऱ्या घटनांची नोंद घेऊ शकेल. तसेच काही प्रमाणात का होईना त्यांना योग्य तो न्याय तो देऊ शकेल. त्याचा मूल्यविषयक निर्णय काहीही असला तरी





'गैरसोयीच्या' घटनांची नोंद घेणे व काही प्रमाणात त्यांना न्याय देणे निःस्पृह टीकाकाराला अशक्य आहे असे वाटत नाही. एवढा मुद्दा सोडल्यास पाटणकरांचे म्हणणे मान्य होण्यासारखे आहे.

'काव्याच्या व्याख्येतील अडचणी' (Difficulties in defining poetry) या लेखात आजवर केल्या गेलेल्या काव्याच्या व्याख्या कोठे चुकतात हे पाटणकर दाखवून देतात. तसेच वाङ्मयाच्या मूळ स्वरूपाची चर्चा केल्यानंतर वाङ्मयाच्या मूळ स्वरूपामुळेच काव्याच्या व्याख्येसारखे वाद निर्माण होतात असे ते सांगतात. त्यांचे मुद्दे असे आहेत—

(१) वाङ्मयीन वाद हे जसे एका विशिष्ट कलाकृतीबद्दल होऊ शकतात तसेच ते 'काव्य' या संज्ञेच्या उपयोगाबद्दलही होऊ शकतात.

(२) काव्य, वाङ्मय, कला याविषयी पूर्ण व सर्वसामान्य व्याख्या देता येत नाही याचे मुख्य कारण म्हणजे या गोष्टी भौतिक गोष्टींप्रमाणे नाहीत. पाटणकर म्हणतात, "जे जे निरीक्षणण्यासारखे असते ते ते सर्व पहाण्याची इच्छा शास्त्रज्ञांना असते तर वाङ्मयीन समीक्षक आपल्या इच्छेप्रमाणे घटनांचे निरीक्षण करीत असतात. वाङ्मयीन समीक्षक असे करितात कारण ते एका मूल्यविषयक भूमिकेतून वाङ्मयीन घटनांकडे पहात असतात. यामुळेच समीक्षक 'काव्य' व 'वाङ्मय' यांच्या व्याख्येय भागापर्यंत पोहोचू शकत नाहीत.

(३) विज्ञानामध्ये वापरण्यात येणाऱ्या संज्ञा वर्णनात्मक असतात तर वाङ्मयीन समीक्षेतील संज्ञा द्विमुखी (Janus-words) असतात. त्यांचे दोन भाग असतात. —वर्णनात्मक व मूल्यात्मक. त्यांचा मूल्यात्मक भाग वर्णनात्मक भागाचे नियंत्रण करीत असतो. त्यामुळेच समीक्षकांनी दिलेल्या व्याख्या पक्षपाती व मन वळवू पहाणाऱ्या अथवा अनुनयशील (persuasive) असतात. परंतु याचा अर्थ असा नाही की पक्षपाती व्याख्या पक्षपाती म्हणून त्याज्य असतात. माहिती देणे हेही त्यांचे एक कार्य असते. या ठिकाणी पाटणकरांनी मिल् व एम्प्सनच्या व्याख्यांची केलेली चर्चा वाचनीय आहे. त्यांच्यामते पक्षपाती व्याख्या काव्याकडे पहाण्याचा एक दृष्टिकोण दर्शवीत असतात व एक मर्यादित परिघात कार्य करीत असतात. त्यामुळेच त्या काव्याकडे पहाण्याचा एक विशिष्ट दृष्टिकोण व्यक्त करीत असतात. हेच त्यांचे महत्त्व. अर्थात् हा दृष्टिकोण अपरिपूर्ण असतो ; पण काव्याकडे पहाण्याचा 'परिपूर्ण' दृष्टिकोण अशी गोष्टच नसते.

(४) एका सर्वसामान्य संज्ञेने दर्शविलेल्या वस्तूंमध्ये एकवाक्यता असलीच पाहिजे असे नाही. 'काव्य' या संज्ञेने दर्शविलेल्या वस्तू (कविता) सारख्याच तोलामोलाच्या असाव्यात अथवा ठराविक गुणसमुच्चय दर्शविणाऱ्या असाव्यात असे मानणे चूक आहे. काव्याचे स्वरूपच असे असल्याने आपल्याला अनेक निकषांचा उपयोग करावा लागतो. आपल्याला हवी असलेली काव्याची व्याख्या एखाद्या अनेक पर्यायांचा निर्देश करणाऱ्या विधानाप्रमाणे (disjunctive proposition) असेल व त्यांत अनेक पक्षपाती व्याख्यांनी सुचविलेले अनेक निकष उपयोगात आणावे लागतील. या निकषांचा प्रसंगाप्रमाणे उपयोग करावा लागेल.

(५) पाटणकर काव्याचे दुर्बोध व अस्पष्ट स्वरूप सांगताना म्हणतात, "काव्यसंकल्पना ही दूरवर जाणाऱ्या क्षितिजरेषेप्रमाणे आहे. जसजसे आपण तिच्या जवळ जातो तसतशी ती दूरदूर जाते."

(६) असे जर आहे तर विभिन्न गोष्टी दर्शविणारी 'काव्य' ही एकच संज्ञा आपण का वापरतो ? या प्रश्नाचे उत्तर देताना विट्गेन्स्टीनची 'कुलसाधर्म्याची कल्पना' (family resemblance) पाटणकर स्पष्ट करितात. एकाच कुटुंबातील सख्ख्या भावंडांमध्ये सर्व बाबतीत साम्य नसते. तसेच एक विशिष्ट गोष्टही त्या सर्वांना समान नसते. 'अ' हा काही बाबतीत 'ब' सारखा असतो. तर 'ब' हा काही इतर बाबतीत 'क' सारखा असतो. 'अ आणि 'क' मध्ये काहीही साम्य नसण्याची शक्यता असते. आणि तरीदेखील ते एकाच कुटुंबातील असतात. याला विटगेन्स्टीन 'कुलसाधर्म्य'





असे संबोधितो. पाटणकरांच्या मते 'काव्य' या संज्ञेन दर्शविलेल्या वस्तूंमध्ये (कवितांत) असेच साम्य असते.

अशा रीतीने या लेखात पाटणकरांनी काव्य-संकल्पनेचा व तिच्या व्याप्तीचा विचार केला आहे. काव्याची व्याख्या करणे का अवघड आहे हे स्पष्ट केले आहे. त्यांचे हे विवेचन मूलग्राही आहे. मला या संदर्भात दोन वेगळे मुद्दे मांडावेसे वाटतात.

(१) समीक्षक मूल्यविषयक भूमिकेतून वाङ्मयीन घटनांकडे पहात असल्याने ते 'वाङ्मय' व 'काव्य' यांच्या व्याख्येय भागापर्यंत पोहोचू शकत नाहीत या पाटणकरांच्या विधानाचा थोडा अधिक विचार करणे आवश्यक आहे. या ठिकाणी निःपक्षपाती समीक्षणाची शक्यता पाटणकर नाकारतात, ते फारसे पटत नाही. काही कलाकृतींच्या बाबतींत तरी काही समीक्षक निःपक्षपातीपणा दाखवू शकतील व मूल्यसापेक्षता व व्यक्तिसापेक्षता टाळू शकतील.

'काव्याचा' ठराविक व्याख्येय भाग नसतो असे पाटणकर म्हणतात. तेव्हा पक्षपाती समीक्षक काय किंवा निःपक्षपाती समीक्षक काय त्या नसलेल्या निश्चित व्याख्येय भागापर्यंत कसा पोहोचणार ? इथे पाटणकरांनी पक्षपाती समीक्षक व 'कमी' पक्षपाती समीक्षक यामधील फरक दाखविण्याचा प्रयत्न केला असता तर बरे झाले असते असे वाटते.

(२) पाटणकर म्हणतात की 'काव्य' ही संकल्पना तरल अथवा न पकडता येणारी (elusive) आहे. काव्यसंकल्पना ही दूरवर जाणाऱ्या क्षितिजरेषेप्रमाणे आहे असे ते म्हणतात. काव्य ही संकल्पना एवढी elusive तरल आहे असे मला वाटत नाही. त्याची ठरीव व्याख्या करता येणार नाही हे मी मान्य करतो. परंतु काव्यविषयक काही ना काही तरी जाणीव माणसाला असते. वास्तविक पाटणकरांनीच कुल-साधर्म्याच्या संकल्पनेचा वापर करताना ही निसटून जाणारी काव्यविषयक जाणीव पकडण्याचा प्रयत्न केला आहे. तशी जाणीव असण्याची शक्यता मान्य केली आहे. तेव्हा काव्यसंकल्पनेची दूर दूर जाणाऱ्या क्षितिजरेषेशी केलेली तुलना अवास्तव वाटते. अर्थातच् 'काव्य' ही सहजा-सहजी व्याख्या करता येण्यासारखी संकल्पना नसून तिची निश्चित व्याख्या अशक्य आहे हे त्यांचे म्हणणे कोणालाही मान्य व्हावे.

'**कलाकृतीचे तादात्म्य**' (Identity of a work of Art) या लेखात 'जेव्हा टीकाकार एखाद्या कलाकृतीसंबंधी बोलत असतात तेव्हा त्यांच्यासमोर ती कलाकृती एकाच स्वरूपात असते' या सर्वसामान्य समजुतीची पाटणकर चिकित्सा करतात. कलाकृती या भौतिक वस्तु-मात्राप्रमाणे नसल्याने त्यांचे तादात्म्य Identity भौतिक वस्तुमात्राप्रमाणे सिद्ध करिता येत नाही. कलाकृती जाणून घ्यायच्या असतात अथवा अनुभवायच्या असतात. भौतिक वस्तूंचे अस्तित्व जसे माणसांच्या पहाण्यावर वा अनुभूतीवर अवलंबून नसते तसे कलाकृतींचे नसते. कलाकृतीचे कलाकृती म्हणून अस्तित्व माणसाच्या अनुभूतीवर अवलंबून असते. कलाकृतींच्या तादात्म्याच्या जाणिवेसाठी (identical realization) तीन गोष्टींची आवश्यकता आहे. (१) तिचे तदात्म असे मूर्तस्वरूप असणे (identical embodiment (२) कलाकृतीच्या अनुभूतीसाठी तदात्म अनुभूतीचा साठा (identical fund of experience) (३) अनुभूतीची समान पद्धती.

यापैकी पहिली गोष्ट बऱ्याच कलाकृतींच्या बाबतीत शक्य आहे. तदात्म अनुभूतीचा साठा असणे स्थल, काल, परिस्थितीवर अवलंबून आहे. तरीदेखील ते अशक्य कोटीतील नाही. तिसरी गोष्ट म्हणजे अनुभूतीची समान पद्धती अस्तित्वात असणे फार कठीण आहे. कारण प्रमाणभूत अनुभूती (standard realization) ही गोष्ट कलाकृतींच्या बाबतीत अस्तित्वात नसते. प्रत्येकाची एखाद्या कलाकृतीकडे पहाण्याची पद्धती भिन्न असणार. तसेच त्यामुळे त्याची अनुभूतीही भिन्न रहाणार. यामुळेच पाटणकर





म्हणतात, " एकाच कलाकृतीविषयी बोलणाऱ्या दोन टीकाकारांसमोर तीच कलाकृती (म्हणजे एकाच स्वरूपातील) असते की नाही हे सांगणे कठीण आहे."

असे जर आहे तर मग टीकाशास्त्राचा उपयोग काय असा प्रश्न उपस्थित होतो. पाटणकरांच्या मते टीकाशास्त्र उपयुक्त आहे आणि आवश्यकही आहे. परंतु वेगवेगळी मूल्यचौकट बरोबर घेऊन कलाकृतीकडे पहाणाऱ्या टीकाकारांची त्या कलाकृतीची अनुभूती व अस्तित्व जाणीव realization भिन्न असणार. त्यांच्यासमोरील वस्तूच facts भिन्न असणार. एका मूल्यचौकटीत काम करणाऱ्या टीकाकारांनाच त्या कलाकृतीची समान अनुभूती होऊ शकेल. त्या चौकटीबाहेर समान अनुभूती वा कलाकृतींचे तादात्म्य या संकल्पनेला अर्थ नाही.

या ठिकाणी पाटणकर दोन टीकाकारांत एखाद्या कलाकृतीविषयी अर्थपूर्ण चर्चा केव्हा होईल याची अटच सांगत आहेत. ते टीकाकार जर एकाच मूल्यचौकटीचा वापर करणारे असतील तरच त्यांच्यामध्ये अर्थपूर्ण चर्चा होऊ शकेल. अन्यथा त्यांच्यातील वादाचे स्वरुप भांडणासारखे होईल. हा त्यांचा मुद्दा मान्य होण्यासारखा आहे. त्यामागील तर्कशास्त्रीय व तात्त्विक भूमिका पटण्यासारखी आहे. इथे एक लक्षात ठेवणे आवश्यक आहे की ही भूमिका व्यवहारात काय शक्य आहे आणि काय अशक्य आहे याच विचार करून घेण्यात आलेली नसून तर्कदृष्ट्या व तात्त्विक दृष्टचा काय शक्याशक्य आहे याचा विचार करून घेण्यात आलेली आहे.

भाषांतरे अशक्य आहेत का? (Are Translations Impossible ?) हा पाटणकरांचा लेख मराठी टीकाक्षेत्रात मध्यंतरी झालेल्या वादाच्या संदर्भात उद्बोधक ठरावा. भाषांतरे केली जातात ही वस्तुस्थिती आपण पहातो. त्यापैकी काही उत्तम असतात असेही लोक मानतात. याचवेळी भाषांतरे अशक्य आहेत असे तर्कसंगत रीतीने मांडले जाते. पाटणकरांनी या दोन्ही घटना स्पष्टपणे मांडल्या असून या प्रश्नाचे वास्तव रूप दाखविले आहे. या संदर्भात ते चार महत्त्वाचे मुद्दे मांडतात :

(१) भाषांतर शक्य असते असे मानणारे लोक अर्थ हा त्याच्या शाब्दिक आविष्कारापासून वेगळा करता येतो असे मानतात. तसेच अर्थदृष्टचा समान आविष्कार अस्तित्वात असतात हेही ते मानतात. त्यांच्यामते 'काय' मांडले आहे हे 'कसे' मांडले आहे यापेक्षा अधिक महत्त्वाचे आहे.

(२) भाषांतर अशक्य असते असे मांडणारे लोक अर्थ हा त्याच्या शाब्दिक आविष्कारापासून अलग करता येत नाही असा युक्तिवाद करितात. अर्थ आणि त्याच्या आविष्काराचे नाते स्मित आणि स्मित करणारे ओठ यांच्या नात्यासारखे आहे. आशय आणि आविष्कार अलग होऊ शकत नाहीत. 'त्या' आशयाला 'तसाच' आविष्कार आवश्यक असतो. एकाच अर्थाचा अन्य आविष्कार ही कल्पनाच तर्कदृष्टचा विसंगत आहे असे ते मानतात.

(३) भाषांतर करणे अवघड असते याची तीन प्रमुख कारणे आहेत : (अ) लेखक जसा **शब्दामधून** अभिव्यक्ती करीत असतो तसाच तो **शब्दात** अभिव्यक्ती करीत असतो. (ब) अर्थसंकल्पना ही फारच जटिल आहे. त्यात अर्थ, भावनिक अर्थ emotive meaning, दृष्टिकोण, व हेतू हे चार भाग असतात. हे चारही भाग भाषांतरित करणे कठीण असते. (क) साहचर्यामुळे शब्दांना काही नाती associations प्राप्त झालेली असतात. भाषांतर करीत असताना ही 'नाती' भाषांतरित करिता येत नाहीत. या तीन कारणांमुळे भाषांतर अशक्य असते व कलाकृती अद्वितीय असतात असा युक्तिवाद केला जातो.

(४) चांगले भाषांतर करणे कठीण असते हे कोणीही मान्य करील. परंतु भाषांतर अशक्य असते हे म्हणणे अवास्तव वाटते. अनेक यशस्वी भाषांतरे उपलब्ध आहेत. आपल्याला न येणाऱ्या भाषांतील वाङ्मय आपल्याला वाचायला मिळते भाषांतरामुळेच. तसेच कलाकृतीचे भाषांतर अशक्य असते व त्या अद्वितीय असतात ही भूमिका मान्य केल्यास वाङ्मयीन टीका व साहित्य





विषयक चर्चा फार महत्त्वाची आहे असे मानून चालणार नाही. त्यामुळे दुसरी भूमिका जरी तर्कसुसंगत असली तरी मान्य होण्यासारखी नाही.

डॉ. पाटणकरांनी भाषांतराच्या संदर्भातील हे दोन्ही दृष्टिकोन चांगल्या रीतीने व निःपक्षपातीपणे मांडले आहेत. त्यांचे मत भाषांतर करणे शक्य असते असे दिसत असले तरी दुसरी बाजू त्यांनी तितक्याच निःपक्षपातीपणे मांडली असून तिला योग्य न्याय दिला आहे. इथे एक स्पष्ट होईल की वाङमयातील व मूल्यक्षेत्रातील वादामध्ये 'शेवटचा शब्द' अथवा 'अधिकार' नसतो. त्यातील प्रत्येक बाजूमध्ये निश्चितपणे काहीतरी तथ्यांश असतो. तो तथ्यांश दुर्लक्षिणे अहंमन्यतेचे लक्षण होईल. पाटणकरांच्या एकूण विवेचनामध्ये दिसून येते की ते निःपक्षपाती आहेत व दोन्ही बाजू समर्थपणे मांडतात. आपल्याजवळ शेवटचे उत्तर आहे असा दुराग्रह बाळगीत नाहीत. ही एक दुर्मिळ व स्वागतार्ह गोष्ट आहे. टीकाक्षेत्रात सामंजस्य निर्माण होण्याचा कोणता मार्ग आहे याचे हे दिग्दर्शनच आहे.

'**कला – एक द्वंद्वात्मक संकल्पना**' (Art-An Essentially Contested Concept) ह्या लेखात प्रा. गॅलींच्या मूलतः द्वंद्वात्मक संकल्पनाविषयक सिद्धांताचा (Theory of essentially contested concept पाटणकर विचार करितात. हा सिद्धांत जरी तत्त्वज्ञानविषयक असला तरीदेखील सौंदर्य-शास्त्रविषयक विचारावर त्याचा निश्चितपणे परिणाम होईल असे पाटणकरांना वाटते. या सिद्धांतामुळे प्रचलित मूल्यविषयक विचारातच महत्त्वपूर्ण बदल होतील असाही त्यांना विश्वास वाटतो.

आधुनिक मूल्यविषयक संकल्पनाचौकटीच्या संदर्भात तीन महत्त्वाचे प्रश्न निर्माण होतात : (१) मूल्यनिर्णय ज्ञानस्वरूप (non-cognitive) नसतात काय? (२) मूल्यनिर्णयातील वस्तुस्थितिनिर्देशक नसलेला भाग बौद्धिक निकषांनी प्रस्थापित करता येतो का? (३) मूल्यविषयक वादाचे स्वरूप कसे असते? पाटणकरांच्या मते प्रा. गॅलींनी या तीनही प्रश्नांना चांगली उत्तरे दिली आहेत. या लेखात मुख्यत्वेकरून गॅलींच्या विचाराचा सारांश पाटणकर देतात.

प्रा. गॅली दोन प्रकारच्या संकल्पना मानतात. विशिष्ट व सर्वसाधारण. ज्यांचा सर्वसामान्यपणे उपयोग केला जातो अशा ह्या दुसऱ्या प्रकारच्या संकल्पनांच्या स्वरूपाविषयी व उपयुक्ततेविषयी नेहमीच वाद होण्याचा संभव असतो. स्वभावतःच ह्या संकल्पना द्वंद्वात्मक contested असतात. गॅलींच्या मते या संकल्पना मानवाच्या इतिहासाचा भाग आहेत. मानवाच्या कालौघात झालेल्या वाढीचा या द्वंद्वात्मक संकल्पना अविभाज्य घटक आहेत.

कोठलीही संकल्पना मूलतः द्वंद्वात्मक संकल्पना कशी ठरवावयाची याच्या सात कसोटचा गॅली यांनी दिल्या आहेत. कला ही संकल्पना या सातही कसोटचांना उतरते हे ते सिद्ध करितात. त्यानंतर गॅली मूल्यविषयक वादातील बुद्धिवादाच्या उपयुक्ततेचा विचार करितात. त्यांच्यामते बुद्धिवाद म्हणजे केवळ एकमेव कसोटीचा वापर करणे नव्हे. सर्वसामान्यतः एखादी कसोटी सर्वांनी वापरली तर ती बुद्धिवादाला धरून आहे असे मानले जाते. सर्वांनी एका मताने एखाद्या कसोटीचा वापर करणे ही बुद्धिवादाची निर्णायक कसोटी मानता येत नाही. कला, धर्म, लोकशाही इत्यादि संकल्पना मूलतः द्वंद्वात्मक संकल्पना आहेत. एखाद्या विशिष्ट कालखंडात त्यासंबंधी एखादी कसोटी सर्वमान्य होते. पण याचा अर्थ असा नव्हे की अन्य कसोटचा व मते उपलब्ध नसतात. ती सुप्तावस्थेत असतात. मूल्यविषयक संकल्पनांचे मूळ मानवी इतिहासात असल्याने त्या सुप्तावस्थेत का होईना अस्तित्वात असतात.

गॅलींच्या मते मूल्यसंकल्पना वस्तुस्थितीवर आधारित असते. मूल्यविरहित वस्तुस्थितीला ते फारसे महत्त्व देत नाहीत. त्याला ते केवळ निरीक्षणीय भाग observanda मानतात. त्यांच्या मते वस्तुस्थिती व मूल्यसंकल्पना हा भेद शास्त्रीय





जाणिवेमुळे निर्माण झालेला कृत्रिम भेद असून पुष्कळ मानवी कृतीत त्याचा उपयोग करिता येत नाही. मूल्यविषयक भूमिकेत होणारा बदल conversion मूल्यदृष्टया महत्त्वपूर्ण असलेली वस्तुस्थिती नव्याने पाहिल्याने अथवा नव्या प्रकाशात पाहिल्याने घडून येतो. कला व निसर्ग-सौंदर्याचा आस्वाद घेणारी प्रत्येक व्यक्ती वस्तु-स्थितीचे वेगवेगळे भाग एका मूल्याकारात बांधणाऱ्या अनुभवनिरपेक्षतत्त्वाला (a priori) बांधून घेत (commit) असते. गॅली मूल्य-विषयक भूमिकेमध्ये होणारा बदल बुद्धिनिष्ठ असू शकतो हे सांगतात.

गॅली यांच्या द्वंद्वात्मक संकल्पनांच्या सिद्धांताचा एवढा विस्तारपूर्वक विचार पाटणकरांनी का केला हा प्रश्न साहजिकपणे कोणाच्याही मनात उपस्थित होईल. त्याचे उत्तर असे देता येईल. प्रत्येक कालखंडाची कलाविषयक व एकूण मूल्य-विषयक जाणीव भिन्न असण्याची शक्यता असते. ही भिन्न जाणीव कलेकडे पहाण्याचा तत्कालीन दृष्टिकोण दर्शवीत असते. हा दृष्टिकोण केवळ भावनिक नसतो तसाच तो अपघातीही नसतो. त्यामागे एक बुद्धिनिष्ठ भूमिका असते. असे असले तरी विभिन्न कालखंडातील कलाविषयक जाणिवा भिन्न असतात. याचे कारण कला ही संकल्पना द्वंद्वात्मक आहे. कलाविषयक भिन्न जाणिवा नाहीशा होत नाहीत. त्या मानवी इतिहासाचा भाग म्हणून रहात असतात. गॅलींच्या मूलतः द्वंद्वात्मक संकल्पनांच्या सिद्धांतामुळे या संकल्पनाविषयक ऐतिहासिक सत्याचे स्पष्टीकरण आपल्याला मिळते. तसेच कलास्वरूपाविषयी काही निश्चित ज्ञान आपल्याला मिळते. भाववाद्यांनी मूल्यविषयक संकल्पना केवळ भावनोद्गार असतो अशी भूमिका मांडली होती. गॅली यांनी भाव-वाद्याच्या या स्पष्टीकरणापलीकडे जाण्याचा यशस्वी यशस्वी प्रयत्न केला असून कलेला व अन्य मूल्यसंकल्पनांना बुद्धीचे अधिष्ठान आहे हे दाखवून देण्याचा हा एक प्रयत्न आहे. तसेच मूल्यविषयक भूमिकेमध्ये होणारे बदल हेदेखील बुद्धिनिष्ठ असू शकतात हे पाटणकरांना दाखवून द्यायचे आहे. म्हणूनच त्यांनी गॅली यांचा दुर्लक्षित सिद्धांत विस्तारपूर्वक मांडला असावा.

Intentional fallacy –a comment या लेखात कलाकृतीच्या रसग्रहण व मूल्यमापनासाठी कलाकाराचा हेतू जाणून घेणे आवश्यक आहे की काय ह्या प्रश्नाचा पाटणकर विचार करितात. तसेच कलाकाराचे व्यक्तिमत्त्व व कला यांतील संबंधाच्या स्वरूपाचेही ते या ठिकाणी विवेचन करितात.

कलाकाराच्या हेतूचे कलाकृतीवरील टीकेमध्ये कोणते स्थान असावे यासंबंधी आपल्याला दोन परस्परविरुद्ध विचार आढळतात. एका विचारा-प्रमाणे कलाकृतीच्या संदर्भात कलाकाराच्या हेतूला काहीही स्थान नसून कला ही कलाकाराच्या व्यक्तिमत्त्वाची अभिव्यक्ती self. expression नाही. दुसऱ्या विचाराप्रमाणे कलेच्या संदर्भात कलाकाराच्या हेतूला महत्त्व असून कला ही व्यक्ति-मत्त्वाची अभिव्यक्ती आहे. दुसरा विचार मांडणारे टीकाकार कलेकडून कलाकाराच्या चरित्राकडे अथवा जीवनाकडे वळतात. हे दोन दृष्टिकोण परस्पर छेदक असून त्यातून अनेक वादविवाद निर्माण होतात. पाटणकरांच्या मते कलाकाराच्या हेतूचे कलासमीक्षेतील स्थान व चरित्रविषयक टीकेचे महत्त्व या संदर्भात होणारा वाद एका अधिक व्यापक वादविषयाचेच उपांग आहे. तो वाद म्हणजे क्लॅसिसिझम् व रोमँटिसिझम्मधील वाद होय. पाटणकर क्लॅसिसिझम् रोमँटिसिझम्ची प्रतिक्रिया म्हणून कसा सुरू झाला हे सांगतात व हेतूवाद आणि हेतूवादविरोधी अशा दोन्ही भूमिका विशद करितात.

रोमँटिक विचारसरणी मांडणारे लोक काव्य-विचारात कवीच्या हेतूला स्थान आहे असे मानतात. तर क्लॅसिसिस्ट हेतूवादविरोधी anti-intentionalist भूमिका घेतात व कवीच्या जीवनाचा अभ्यास काव्यविचारात अप्रस्तुत आहे असे सांगतात. त्यांच्यामते काव्य म्हणजे जन-भाषेमध्ये केलेली शब्दरचना असते. ही शब्दरचना ती भाषा वापरणाऱ्या लोकांच्या चालीरीतीप्रमाणे होत असते. त्यामुळेच आपण प्रत्यक्ष शब्दीकृत





रचनेकडे (verbal structure) लक्ष दिले पाहिजे ; कवीच्या हेतूकडे नाही.

वास्तविक हे दोन्हो दृष्टिकोण हे विशिष्ट निर्णय आहेत. आणि ते जीवनविषयक विभिन्न भूमिकांमधून निर्माण झाले आहेत. इथे पाटणकर सी. एस्. लुईस् व टिलयर्ड या प्रसिद्ध टीकाकारांमधील वादाचा विचार करतात. त्यांची स्वतःची भूमिका हेतुवादविरोधी असली तरी हेतुवादी पक्षाचे म्हणणेही त्यांनी सविस्तरपणे मांडले आहे. रोमँटिक जीवनदृष्टीदेखील एक महत्त्वपूर्ण जीवनदृष्टी असून कलाकाराचा हेतू जाणून घेतल्याने रोमँटिक काव्यातील काही काव्याचा विचार करिताना त्याचा उपयोग होऊ शकेल अशी सवलतही ते हेतुवाद व रोमँटिसिझमला देतात. रोमँटिसझम व क्लॅसिसिझमचे मूळ एका अधिक व्यापक वादात आहे. समाज अधिक महत्त्वाचा की व्यक्ती अधिक महत्त्वाची हा तो अधिक व्यापक वाद होय. रोमँटिसिझम व्यक्तीला अधिक महत्त्व देतो. एकोणिसाव्या शतकात तर कवींना देवदूताचा दर्जा मिळाला. क्लॅसिसिझम समाजास अधिक महत्त्व देतो व कला आणि अन्य मानवी कृतींना समाजाच्या संदर्भातच अर्थ व महत्त्व आहे असे मानतो.

पाटणकरांच्या पुस्तकातील बारा लेखांपैकी सहा लेखांचा सविस्तर विचार केल्यानंतर त्यांची भूमिका व पुस्तकाचे एकूण महत्त्व याविषयी थोडक्यात सांगणे क्रमप्राप्त आहे. पाटणकर वाङमयीन समीक्षा व सौंदर्यशास्त्रातील प्रश्नांकडे केवळ तत्त्वचिकित्सकाच्या भूमिकेतून पहात नाहीत. विशिष्ट कलाकृतीचे वाचन करणारा रसिक व तिचे समालोचन करणारा टीकाकार यांना कोठल्या अडचणी येतात व त्यांना काय जाणून घ्यायची जिज्ञासा आहे याची त्यांना पूर्ण जाणीव आहे. स्वतः वाङमयाचे प्राध्यापक असल्याने वाङमयाविषयी त्यांना जिव्हाळाही आहे. यामुळेच त्यांनी निवडलेले विषय हे समीक्षकाच्या भूमिकेतूनही निवडलेले आहेत. त्यामुळेच त्या विशिष्ट विषयांना आजच्या वाङमयचर्चेच्या संदर्भात महत्त्व आहे. त्यांनी म्हटल्याप्रमाणे आज तत्त्वज्ञान व वाङमय या दोन्ही प्रांतात रस असणाऱ्याने वाङमयीन टीकेकडे वळले पाहिजे. पाटणकर याच भूमिकेतून वाङमयीन टीकेचा विचार करितात असे दिसते.

याचप्रमाणे आणखी एक वैशिष्टच जाणवते. एकोणिसाव्या शतकाच्या अखेरीस व विसाव्या शतकाच्या सुरुवातीस विश्वचेतनावादी Idealist टीकाकारांनी कलेच्या स्वायत्ततेचा सिद्धांत मांडला व सौंदर्य हे स्वयंपूर्ण मूल्य आहे असे प्रतिपादिले. अलीकडे लोकप्रिय असलेल्या आकृतिवादी मंडळींची जाणतेपणाने व अजाणतेपणाने हीच भूमिका असते. पाटणकर ह्याच्या नेमकी विरुद्ध भूमिका घेतात. त्यांच्यामते वाङमयात नीतिमूल्ये व ज्ञानसंदर्भालाही निश्चित महत्त्वाचे स्थान आहे, आकृतिवाद ही अंतिम सत्य सांगणारी चळवळ नसून त्यामध्येही अनेक दोष आहेत. कलेचा समाज मानवीजीवनाच्या संदर्भात विचार होणे आवश्यक आहे अशी त्यांची भूमिका आहे.

पाटणकरांचे पुस्तक समीक्षाविषयक प्रश्नांवर प्रकाश टाकणारे व उद्बोधक ठरावे अशी अपेक्षा आहे.





डॉ. रा. भा. पाटणकर

कांटची सौंदर्यविषयक उपपत्ती

प्रास्ताविक

कांटच्या सौंदर्यविषयक उपपत्तीचे विवेचन करणे हा ह्या लेखमालेचा उद्देश आहे.

सुरवातीलाच एक गोष्ट लक्षात ठेवायला हवी. कांट सुंदर गोष्टींच्या स्वरूपाविषयी प्रत्यक्ष बोलत नाही. तो प्रामुख्याने सौंदर्यवाचक विधानाचे विश्लेषण करीत आहे. आणि हे विश्लेषण करीत असताना तो आपल्याला सुंदर गोष्टींच्या वैशिष्ट्यांची ओळख करून देणार आहे.

कांटच्या तत्त्वचर्चेचे हे एक वैशिष्ट्य म्हणावे लागेल. आपल्या क्रिटिक ऑफ् प्युअर रीझनमध्ये कांटने याच पद्धतीचा अवलंब केला होता. मानवी ज्ञानाचे जे वेगवेगळे विषय आहेत किंवा समजले जातात. उदा. संख्या, अवकाश, भौतिक विश्व, ईश्वर, आत्मा, इ. - त्यांचे स्वरूप काय असा प्रश्न विचारण्याऐवजी मानवी ज्ञानांचे स्वरूप काय, त्याच्या मर्यादा कोणत्या हे प्रश्न त्याने उपस्थित केले. मानवी ज्ञान ज्यांच्यात ग्रथित होते त्यांना ज्ञानविधाने म्हणू या. ' ज्ञानविधानाचे स्वरूप काय ? ' हा प्रश्न कांटने उपस्थित केला. ह्या प्रश्नाच्या संदर्भात अनुभवजन्य नसलेल्या परंतु संश्लेषणात्मक असलेल्या विधानांना (a priori synthetic judgments) त्याच्या दृष्टीने मूलभूत महत्त्व होते. कारण त्यांच्या स्वरूपाचे विश्लेषण केल्यास मानवी ज्ञानाची तार्किक घडण स्पष्ट होते आणि विज्ञानाला पायाभूत असलेल्या काही तत्त्वांचे मंडन करता येते असे त्याला दाखवायचे होते. आणि ह्याच विश्लेषणाच्या आधारावर अतिभौतिकीचे (metaphysics) वैय्यर्थही त्याला सिद्ध करायचे होते. म्हणून ' अनुभव-निरपेक्ष (a priori) संश्लेषणात्मक विधाने शक्य कशी ठरतात ? ' – How are a priori synthetic judgments possible ? – हा क्रिटिक ऑफ् प्युअर रीझनचा मध्यवर्ती प्रश्न ठरला.

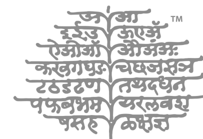
हीच पद्धती वापरून कांटने सौंदर्यविधानाविषयीच्या चर्चेला सुरवात केली आहे. मानवी अनुभवाच्या एखाद्या अंतिम प्रकारचे– उदा. ज्ञान, सौंदर्यानुभूती, नैतिक अनुभव, इ. – विश्लेषण करून आणि ह्याच्याच अर्थ, ह्या प्रकारचा अनुभव ज्या प्रकारच्या विधानात ग्रथित होतो– उदा. ज्ञानविधान, सौंदर्यविधान, नैतिक विधान, इ. – त्याचे विश्लेषण करून त्याचे स्वरूप निश्चित करणाऱ्या मूलभूत संकल्पना (किंवा संकल्पना-व्यूह) स्पष्ट करणे ह्या तत्त्वज्ञानातील पद्धतीला Transcendental पद्धती म्हणतात.

दुसरी ध्यानात ठेवायची म्हणजे कांट सौंदर्य-विधानाला अभिरुचिविधान (Judgment of Taste) म्हणतो. जिच्यामुळे सौंदर्याचा अनुभव येतो त्या मनःशक्तीला Taste (अभिरुची) म्हणतात असे पहिल्याच पानावरील तळटीपेत कांटने स्पष्ट केले आहे.* पण आपल्या ' क्रिटिक ऑफ जजमेंट ' ह्या ग्रंथाच्या ज्या विभागात सौंदर्यविधानाच्या स्वरूपाचे विवेचन कांटने केले आहे त्याला मात्र ' क्रिटिक ऑफ् इस्थेटिकल जजमेंट ' (Critique of Aesthetical Judgment) असे नाव कांटने दिले आहे. सौंदर्यशास्त्र = Aesthetics ' हे समीकरण कांटमुळे दृढ झाले असे म्हणता येईल. मग आपल्या विवेचनाच्या सुरवातीलाच सौंदर्यविधानाला ' इस्थेटिक जजमेंट ' असे न म्हणता ' जजमेंट ऑफ् टेस्ट ' असे कांटने का म्हटले ? कारण ह्या प्रकारच्या विधा-नाच्या स्वरूपाविषयीचा एक सिद्धांत त्याला मांडा-यचा होता. ह्याचे स्पष्टीकरण पुढे होईल.

पारंपरिक तर्कशास्त्राला अनुसरून प्रत्येक विधा-नाच्या तार्किक स्वरूपाची चार अंगे (aspects)

* The definition of taste which is laid down here is that it is the faculty of judging of the beautiful.

अनुक्रमणिका





असतात असे कांट मानतो. ही चार अंगे म्हणजे विधानाचा (१) गुण (Quality) (२) संख्या (Quantity); (३) संबंध (Relation); (४) प्रकार (Modality).

कोणत्याही विधानाचे ह्या प्रत्येक अंगाच्या दृष्टिकोणातून वर्गीकरण करता येते. उदा. गुणाच्या दृष्टीने विधान अस्तिवाचक– स हा प आहे– असते किंवा नास्तिवाचक– स हा प नाही– असते किंवा, संख्येच्या दृष्टीने विधान सामान्य किंवा सार्वत्रिक असते– सर्व स प आहेत– किंवा विशेष असते– काही स प आहेत– किंवा व्यक्तिवाची असते– हा स प आहे– ; संबंधाच्या दृष्टीने विधान केवल असते– स प आहे किंवा सोपाधिक असते– जर स प असेल तर स क असतो– किंवा वैकल्पिक असते– स प आहे किंवा क आहे– ; प्रकाराच्या दृष्टीने विधान आवश्यक असते– स प असलाच पाहिजे– किंवा प्रस्थापनात्मक (assertoric) असते– स प आहे– किंवा शक्यतावाची (problematic) असते– स प असणे शक्य आहे.– ह्या वर्गीकरणाच्या तपशिलात आणखी शिरण्याचे कारण नाही. मुद्याची गोष्ट की प्रत्येक विधानाचे तार्किक रूप अनेक अंगांचे मिळून, गुण, संख्या, संबंध आणि प्रकार ह्या अंगांचे मिळून बनलेले असते. सौंदर्यविधानालासुद्धा अर्थात् ही अंगे असतात. ह्या अंगांना कांट moments म्हणतो. ह्यांपैकी पहिल्या अंगाचे, गुण ह्या अंगाचे, विवेचन पहिल्या उल्लासात येते.

पहिला उल्लास

विवेचनाच्या सुरवातीलाच अभिरुचिविधान (Judgment of Taste) 'इस्थेटिकल' असते हा आपला सिद्धांत मांडतो. 'इस्थेटिकल' ह्या शब्दाचा अर्थ स्पष्ट करणे आवश्यक आहे. 'इस्थेटिक्स' हा शब्द त्याकाळी 'संवेदनांचे शास्त्र' ह्या अर्थाने वापरण्यात येत असे. 'क्रिटिक ऑफ् प्युअर रीझन'मध्ये हा शब्द ह्याच अर्थाने कांटने वापरला होता. आता 'संवेदना' ह्या शब्दाला दोन अर्थ आहेत. समजा आपण एक तांबडे फूल पहात आहो. तर मग त्याच्या तांबडेपणाची जाणीव ह्या प्रत्यक्षदर्शनाचा एक घटक आहे; आणि ही तांबडेपणाची जाणीव एक संवेदना आहे. तरीसुद्धा ह्या संवेदनेचा आशय– तांबडेपणा– हा त्या फुलाचाच गुण आहे असे आपण मानतो. कांटच्या म्हणण्याप्रमाणे संवेदनशीलता (sensibility) ही एक मनःशक्ती आहे. वस्तू तिच्यावर कार्य करून जे परिणाम निर्माण करतात ते परिणाम म्हणजे संवेदना, परंतु संवेदना जरी वस्तूंनी एका मनःशक्तीवर–संवेदनशीलता ह्या शक्तीवर– कार्य करून घडवून आणलेले परिणाम असले, म्हणजे संवेदनशीलतेचीच वेगवेगळी रूपे (modifications) असली तरी मानवी ज्ञानाच्या बांधणीत ह्या संवेदनांना एक विवक्षित कार्य आहे. ते असे की ह्या संवेदनांचे आशय (contents) बाह्य, भौतिक वस्तूंचे गुण आहेत असे आपण मानतो; ह्या संवेदनांचे आशय उदा. तांबडेपणा, सुगंध, ऊष्णता, इ– बाह्य वस्तूंच्या स्वरूपाचे घटक असतात असे आपण समजतो; बाह्य वस्तूंना उद्देशून ह्या आशयांचे विधेयन (predication, ascription) बाह्य वस्तूंना उद्देशून केले जाते. मला जेव्हा तांबडेपणाची संवेदना प्राप्त होते तेव्हा 'मला तांबडेपणाची संवेदना प्राप्त झाली आहे' एवढेच विधान मी करीत नाही. हे विधान तर मी करतोच; परंतु 'हे फूल तांबडे आहे' हे विधानही मी करतो.

पण संवेदनांची दुसरीही एक जात आहे. सुख (pleasure) आणि दुःख (pain) ह्या संवेदना ह्या जातीत मोडतात. सुख आणि दुःख संवेदना आहेत कारण आपल्याला सुख आणि दुःख जाणवते. तांबडेपणा जाणवतो आणि म्हणून तांबडेपणाची जाणीव ही जशी संवेदना आहे त्याप्रमाणे सुखाची जाणीव हीही संवेदना आहे. पण ह्या दोन संवेदनात फरक आहे. कारण तांबडेपणा हा फुलाचा गुण आहे असे आपण मानतो पण सुख बाह्य वस्तूचा गुण मानत नाही. हे फूल सुखी आहे असे म्हणत नाही तर ह्या फुलाच्या दर्शनाने मी सुखी आहे (झालो) असे म्हणतो. तांबडेपणा हा वस्तुगत धर्म ठरतो पण सुख मनोगत गुण रहाते. कांटच्या म्हणण्याप्रमाणे ह्या दुसऱ्या जातीच्या (म्हणजे मनोगतच रहाणाऱ्या) संवेदनेला सौंदर्यविधानाच्या विश्लेषणात मूलभूत महत्त्व आहे. कारण सौंदर्यविधान वस्तूच्या स्वरूपाविषयी नसून वस्तूच्या दर्शनाने आपल्या मनात निर्माण



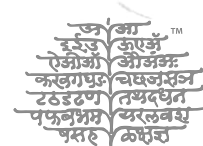


होणाऱ्या सुखसंवेदनेविषयी असते. ' ही वस्तू सुंदर आहे ' ह्या विधानाने त्या वस्तूच्या ठिकाणी असलेल्या कोणत्याही गुणाचा निर्देश होत नसतो; त्या वस्तूच्या ठिकाणी अमूक अमूक गुण आहे असे ह्या विधानात सांगितलेले नसते. तर त्या वस्तूच्या दर्शनाने (एक विशिष्ट प्रकारची) सुखसंवेदना प्रेक्षकाला प्राप्त झालेली असते असे सांगितलेले असते. कोणत्या प्रकारची सुख-संवेदना हे पुढे पाहू.

' हे फूल तांबडे आहे ' हे विधानही तांबडेपणाच्या जाणिवेवर, एका संवेदनेवर आधारलेले आहे; ह्या संवेदनेचा आशय त्या विधानार्थात विधेयघटक म्हणून आहे. ह्या दृष्टीने पहाता हे विधानही ' संवेदना-संबंधित ' – aesthetical– आहे असे म्हणता येईल. असे असले तरी ह्या विधानात बाह्य वस्तूच्या स्वरूपाचे वर्णन आहे; वस्तूच्या ठिकाणी असलेल्या एका गुणाचा, निर्देश ह्या विधानाने होतो व म्हणून हे ज्ञानविधान आहे. [' ज्ञानविधानाला ' (Cognitive Judgment) पर्यायी शब्द म्हणून ' तार्किक विधान ' (Logical Judgment) असाही प्रयोग कांटने केला आहे.] उलट 'ही वस्तू सुंदर आहे' ह्या विधानाने वस्तूच्या स्वरूपाचे वर्णन केलेलेच नसते, हे विधान केवळ संवेदनविषयक असते व म्हणून ते ज्ञानविधान नसून संवेदनविषयक– इस्थेटिकल– विधान असते.

येथे कांटला सौंदर्यविधान व ज्ञानविधान यांच्यातील एक मूलभूत भेद स्पष्ट करायचा आहे. म्हणजेच पर्यायाने सौंदर्यानुभव व ज्ञानानुभव यांच्यातील भेद विशद करायचा आहे. त्याने क्रिटिक ऑफ प्युअर रीझनमध्ये ज्ञानाचे जे विश्लेषण केले आहे त्यावरून ज्ञान होण्यासाठी मनातील दोन शक्तींना एकत्र यावे लागते; या दोन शक्ती म्हणजे Understanding (संकल्पनाशक्ती) व Sensibility (संवेदनाशक्ती). संवेदनाशक्ती संवेदनांचा जथा प्राप्त करून देतात. त्याना एकत्रित करण्यासाठी लागणारे नियम Understanding कडून मिळतात. परंतु हे नियम जसेच्या तसे संवेदनांना लावता येत नाहीत. त्यांच्यावर परिष्करण करून संवेदनांना लावता येतील असे नियम तयार करण्याचे कार्य कल्पनाशक्ती (Imagination) करते. जोपर्यंत संकल्पनाशक्तीकडून मिळालेल्या नियमांनुसार संवेदनांची व्यवस्था लागत नाही तोपर्यंत आपण व्यक्तिनिरपेक्ष वास्तवापर्यंत पोचू शकत नाही; कारण व्यक्तिगत संवेदनांच्या पलीकडे व्यक्तिनिरपेक्ष वास्तवाकडे जाण्याचा एकमेव मार्ग म्हणजे सर्व मानवी व्यक्तींना समान असलेल्या संकल्पनाशक्तीकडून मिळालेल्या नियमांचा वापर करणे हा होय. जेव्हा आपण ' समोरचे टेबल गोल आहे ' असे ज्ञानविधान करतो तेव्हा व्यक्ति-निरपेक्ष अशा वास्तवाबद्दल आपण बोलत असतो. संकल्पनाशक्तीकडून मिळालेल्या नियमांच्या वापरा-मुळेच आपण वास्तवापर्यंत पोचलो हे निश्चित आहे. पण जेव्हा ' समोरचे टेबल सुंदर आहे ' असे सौंदर्यविधान आपण करतो तेव्हा आपण वास्तवाबद्दल माहिती देत नसतो. आपण आपल्या मनोगत सुखसंवेदनेबद्दल बोलत असतो. आणि वास्तवापर्यंत पोचण्यासाठी ज्या नियमांचा वापर करावा लागतो त्या नियमांचा वापरही आपण करीत नसतो. हे विधान आपल्या अनेकतेतून निर्माण झालेल्या एकतेचा अनुभव येतो हे खरे; आणि अनेक संवेदनांना एकत्र आणण्यासाठी कल्पना-शक्तीची जरूरी लागते हेही खरे. परंतु सौंदर्या-नुभवात कल्पनाशक्ती जे कार्य करते ते तिच्या ज्ञानानुभवातील कार्यापेक्षा वेगळे असते. ज्ञानानु-भवात संवेदनांच्या एकत्रीकरणासाठी विशिष्ट नियम असतात; त्यांनुसारच कल्पनाशक्तीला कार्य करावे लागते. सौंदर्यानुभवात संवेदनांचे एकत्रीकरण होते; पण त्यासाठी विशिष्ट नियम नसतात. याचा अर्थ असा नव्हे की या अनुभवात संकल्पनाशक्तीची जरूरीच नसते. तशी जरूरी असते असे कांट पुढे दाखविणार आहे. पण या शक्तीचे सौंदर्यानुभवा-तील कार्य तिच्या ज्ञानानुभवातील कार्यापेक्षा वेगळे असते.

वरील विवेचनावरून असे निष्कर्ष निघतातः– (१) सौंदर्यविधान ज्ञानविधानापेक्षा स्वभावतःच भिन्न असते म्हणजे सौंदर्यानुभव ज्ञानानुभवापेक्षा वेगळा असतो. (२) ज्ञानानुभवात संकल्पनाशक्ती-





कडून मिळालेल्या नियमांनुसार संवेदनांचे एकत्रीकरण करण्यात येते आणि हे नियम सर्व मानवजातीला समान असल्याने आपण संवेदनांच्या पुढे जाऊन वास्तव जगापर्यंत पोचतो. ज्ञानानुभवात आपल्याला वास्तव जगाचे स्वरूप कळते. सौंदर्यानुभवात आपल्याला वास्तवाचे स्वरूप कळत नाही. कारण येथे जरी कल्पनाशक्ती संवेदनांचे एकत्रीकरण करीत असली तरी ती मार्गदर्शनासाठी संकल्पनाशक्तीकडून मिळालेल्या नियमांचा उपयोग करीत नाही. म्हणून वास्तवापर्यंत जाण्याचा प्रश्नच उद्भवत नाही. आणि त्या वास्तवाचे ज्ञानही मिळत नाही. येथे आपण जे बघतो त्याचा संबंध केवळ आपल्या सुखसंवेदनेशी असतो. सुखसंवेदना वास्तवाच्या वर्णनाचा भाग होऊ शकत नाही. 'फूल तांबडे आहे' हे वास्तवाचे वर्णन आहे. पण 'फुलाचे दर्शन सुखद आहे' हे वास्तवाचे वर्णन नव्हे. म्हणून सौंदर्यविधान ज्ञानविधानापेक्षा मूलतः भिन्न आहे.

कांट जे म्हणतो त्याबाबत एक गैरसमज होणे शक्य आहे त्याचा निर्देश येथे करावयास हवा. सौंदर्यानुभवात अभिप्रेत असलेली सुखसंवेदना मनोगत आहे, वस्तुगत नाही असे कांट म्हणतो. पण याचा अर्थ केवळ व्यक्तिगत असते असा होत नाही. आनंदाच्या भाषेत जे सौंदर्यसिद्धांत मांडले जातात त्यांचा रोख सौंदर्यानुभव व्यक्तिसापेक्ष असतो असे दाखविण्याकडे असतो. 'जे एकाला सुखद वाटेल ते दुसऱ्याला सुखद वाटेलच असे नाही; त्याप्रमाणे जे एकास सुंदर वाटेल ते दुसऱ्यास सुंदर वाटेलच असे नाही.' असा युक्तिवाद करणारे लोक सौंदर्यानुभवाची सार्वत्रिकता नाकारतात. कांटची भूमिका याहून भिन्न आहे. सौंदर्यानुभव मनोगत असतो असे जरी तो मानीत असला तरी तो व्यक्तिसापेक्ष आहे असे कांट मानीत नाही. त्याचे मत याच्या अगदी विरुद्ध आहे. सौंदर्यानुभव मनोगत असला तरी तो सार्वत्रिक असतो असे कांट मानतो. याची चर्चा पुढे येणार आहे.

कांटने सौंदर्यविधानाविषयी येथे जे म्हटले आहे त्याच्याशी मर्ढेकरांच्या विश्लेषणाची तुलना करणे उद्बोधक ठरेल. मर्ढेकरांचे सौंदर्यविधान हे ज्ञानविधान ठरते कारण सौंदर्यविधानात आपल्याला साम्य-विरोध-लय यानुसार बांधलेल्या संवेदनासमष्टीचे ज्ञान होते. संघटनेचे नियम आले की सौंदर्यविधान व ज्ञानविधान यांच्यातील भेद नाहीसा होतो.

2. The delight which determines the judgement of taste is independent of all interest.

सौंदर्यानुभवात अभिप्रेत असलेला आनंद निरपेक्ष असतो असे अनेक टीकाकार मानतात. असे म्हणताना सौंदर्यानुभव अलौकिक आहे असे त्यांना सुचवायचे असते. लौकिक व्यवहारात आपल्याला जो आनंदानुभव येतो त्याच्या मुळाशी आपल्या स्वतःच्या हितसंबंधाचा विचार असतो. तसेच आनंददायक गोष्टीवर आपली मालकी असावी असाही विचार असतो. परंतु सौंदर्यानुभवात हे दोन्ही विचार नसतात म्हणून तो अलौकिक मानावा असा आग्रह धरण्यात येतो. सौंदर्यानुभव निरपेक्ष असतो म्हणजे व्यक्तिगत हित वगैरे विचारांना त्यात स्थान नसते. या आधुनिक सौंदर्यविचाराचे मूळ कांटमध्ये सापडते. यापेक्षा महत्त्वाचा मुद्दा असा की कांट निरपेक्षतेच्या अगदी गाभ्यालाच हात घालतो. वस्तूंविषयी ज्या अपेक्षा निर्माण होतात त्या वस्तूच्या अस्तित्वामुळेच निर्माण होतात. परंतु जर या अस्तित्वाविषयीच आपण उदासीन असलो तर त्यांच्याबद्दल निर्माण होणाऱ्या अपेक्षांना स्थानच उरणार नाही. कांटच्या मते सौंदर्यानुभवात वस्तूंच्या प्रत्यक्ष अस्तित्वाविषयी आपण उदासीन असतो. सौंदर्यानुभवात आपण बघत असलेली गोष्ट अस्तित्वात आहे असे आपण म्हणत नाही; पण त्याचबरोबर ती अस्तित्वात नाही असेही आपण म्हणत नाही. ती अस्तित्वात आहे की नाही याच्याशी आपल्याला काहीच कर्तव्य नसते. सौंदर्यानुभवात गोष्टी कशा **दिसतात** यावर आपले लक्ष केंद्रित झालेले असते. समजा आपण एखादा राजवाडा पाहत आहोत. जर त्याबद्दल आपल्याला सौंदर्यविधान करायचे असेल तर तो कसा दिसतो





याकडेच आपले लक्ष केंद्रित होईल. नुसता भपकेबाजपणा असलेल्या इमारती अस्तित्वात असणे आपल्याला आवडत नसेल; असल्या राजवाड्यांपेक्षा एखादे छोटे पण उपयोगी असे उपाहारगृह चांगले असे आपल्याला वाटत असेल; हा राजवाडा बांधण्यासाठी किती पैसे व गरीबांचे श्रम खर्ची पडले हे लक्षात येऊन आपल्याला चीडही येईल; असल्या राजवाड्यापेक्षा सुखसोयींनी युक्त अशी झोपडी आपण बांधू इ. इ. अनेक विचार आपल्याला सुचतील. हे विचार योग्यही असतील. पण सौंदर्यानुवाच्या संदर्भात ते पूर्णपणे अप्रस्तुत आहेत. कारण येथे राजवाड्याचे प्रत्यक्ष अस्तित्वच मुळीं अप्रस्तुत आहे. आपल्याला कर्तव्य आहे ते केवळ राजवाडा कसा दिसतो याच्याशी. सुंदर गोष्टीच्या अस्तित्वाविषयी थोडा जरी विचार मनात असला तरी त्यामुळे सौंदर्यविधान डागळते. कांट म्हणतो, The delight which we connect with the representation of the real existence of an object is called interest ... Now, where the question is whether something is beautiful, we do not want to know, whether we, or any one else, are, or even could be, concerned in the real existence of the thing, but rather what estimate we form of it on mere contemplation (intuition or reflection) ... Every one must allow that a judgment on the beautiful which is tinged with the slightest interest, is very partial and not a pure judgment of taste. One must not be in the least prepossessed in favour of the real existence of the thing, but preserve complete indifference in this respect, in order to play the part of judge in matters of taste.

येथे एका गोष्टीचा उल्लेख केला पाहिजे. कांटला आधुनिक सौंदर्यशास्त्राचा जनक मानले जाते त्याची सत्यता या विवेचनावरून आपल्या प्रत्ययास येते. कांटच्या मते सौंदर्यानुभवात गोष्टी कशा **दिसतात** याच्याशी आपल्याला कर्तव्य असते; त्या कशा असतात किंवा **आहेत** याच्याशी आपल्याला काहीच कर्तव्य नसते. म्हणजेच गोष्टींच्या संवेद्य बाजूकडेच केवळ आपले लक्ष केंद्रित झालेले असते. कांटच्या या मताचे परिणाम किती दूरवर पसरले आहेत याचा प्रत्यय इतर सौंदर्यशास्त्रज्ञांची पुस्तके वाचताना आपल्याला येतो, हे दाखविण्यासाठी दोनतीन् उदाहरणे घेतो. क्रोचेने intuition आणि perception मध्ये केलेला भेद त्याच्या सौंदर्यविचारात फार महत्त्वाचा आहे. perception मध्ये आपण पाहत असलेली गोष्ट प्रत्यक्ष अस्तित्वात आहे असा दावा केलेला असतो. पण intuiton मध्ये आपल्या अनुभवाचा विषय अस्तित्वात आहे की नाही याविषयी आपण उदासीन असतो असे क्रोचे म्हणतो. क्रोचेच्या या विचाराचा उगम कांटमध्ये आहे हे स्पष्ट आहे. पण क्रोचे हा विश्वचैतन्यवादी असल्याने त्याच्या विचारावर कांटची छाप पडलेली असणे स्वाभाविक आहे असे कोणी म्हणेल. म्हणून इतर दोन उदाहरणे विश्वचैतन्यवादी नसलेल्या विचारवंतांची घेतो. ऑस्बोर्न कलाकृतीची व्याख्या करताना सर्व वेळ संवेदनांची भाषा वापरतो. कलाकृती म्हणजे संवेदनांची विशिष्ट प्रकारची संघटना आहे असे बजावतो. कलाकृती म्हणजे वास्तवातील एखादा पदार्थ नव्हे असेही तो वारंवार सांगतो. संवेदना आणि वास्तव पदार्थ यांच्यांत ऑस्बोर्नने केलेला भेद कांटच्या विवेचनाशी निगडित आहे हे थोडा विचार केल्यास लक्षात येईल. दुसरे उदाहरण सुसन लँगरचे. ती कलाकृतीला virtual object मानते. हा virtual object म्हणजे काय ? तर पदार्थाचे संवेद्य स्वरूप. हाही विचार कांटमधूनच निघाला आहे हे उघड आहे. आपल्याकडे मर्ढेकरांनी माध्यम व द्रव्य हा जो भेद कल्पिला आहे तोही मुळात कांटमध्येच आहे. जे वास्तवात असते, ज्याचा





वैज्ञानिक अभ्यास करतात ते द्रव्य; व जे संवेद्य असते ते माध्यम हा मर्ढेकरांनी केलेला फरक व गोष्टीचे दिसणे व असणे यामधील कांटने केलेला फरक तत्वतः एकच आहेत.

३. Delight in the Agreeable is coupled with interest सौंदर्यविधान व ज्ञानविधान यांच्यात कांटने जो फरक केला आहे त्याची चर्चा वर आलेली आहे. ज्ञानविधान वस्तूच्या स्वरूपाविषयी असते; उलट सौंदर्यविधान सुखसंवेदनेबद्दल असते. परंतु एवढे म्हणून सौंदर्यानुभवावर फारसा प्रकाश पडत नाही. कारण अनेक गोष्टी सुखद असतात; परंतु त्या सर्व सुंदर मानल्या जात नाहीत. जर सौंदर्यानुभवाचा खुलासा सुखाच्या संकल्पनेच्या साहाय्याने करायचा असेल तर या संकल्पनेला जास्त नेमकेपणा मिळवून दिला पाहिजे. तेच काम यापुढील तीन विभागात कांटने केले आहे.

या विभागात कांट 'संवेदना' या संज्ञेच्या दोन अर्थांमधील भेद स्पष्ट करतो. हिरवळीच्या हिरव्या रंगाला जसे संवेदना हे नाव दिले जाते तसे हिरवळ बघितल्यामुळे होणाऱ्या आनंदालाही संवेदना हेच नांव देण्यात येते. परंतु या दोन प्रकारच्या संवेदनांमध्ये मूलभूत भेद आहे. हिरवेपणा हा वस्तूच्या स्वरूपाचा भाग असल्याने त्याला कांट वस्तुगत संवेदना (objective sensation) असे म्हणतो; व आनंद वस्तुस्वरूपाचा भाग होत नसल्यामुळे त्याला मनोगत संवेदना (subjective sensation) असे म्हणतो. याविषयीची जास्त चर्चा याच्या आधी आलेली असल्यामुळे आपण पुढील मुद्याकडे वळू.

आनंदाविषयीचे विधान दोन प्रकारचे असू शकते. एकात अस्तित्वनिरपेक्ष आनंद अभिप्रेत असतो; तर दुसऱ्यातला आनंद आनंददायक गोष्टीच्या प्रत्यक्ष अस्तित्वावर अवलंबून असतो. दुसऱ्या प्रकारचा आनंद त्या गोष्टीची प्राप्ती व्हावी अशी इच्छा निर्माण करतो. उदा. चमचमीत पदार्थ पाहून आपल्याला जो आनंद होतो त्यातून तो पदार्थ खावा अशी इच्छा निर्माण होते, तो पदार्थ नुसता पाहून आपले समाधान होत नाही; आणि पदार्थ खायचा असेल तर तो प्रत्यक्ष अस्तित्वात असायला हवा. म्हणजे हा आनंद अस्तित्वनिरपेक्ष आनंद म्हणता येणार नाही. या उलट सौंदर्याचा आनंद हा नुसत्या भासानेही होऊ शकेल. भासमय जिलेबीने खाण्याचा आनंद मिळणार नाही. परंतु भासमय गोष्टीमुळे सौंदर्यानुभव प्राप्त होऊ शकेल. कारण सौंदर्यानुभव अनुभवविषयाच्या अस्तित्वावर अवलंबून नसतो. त्याच्या केवळ दर्शनानेच तो आनंद निर्माण होत असतो. हे दोन प्रकारचे आनंद वेगळे काढणे जरूर आहे असे कांटला वाटले. कारण तसे न केल्यास प्रत्येक सुखद गोष्टीला सुंदर म्हणण्याची आपत्ती ओढवेल याची त्याला जाणीव होती. सुंदर गोष्टींपासून विशिष्ट प्रकारचा आनंद होतो; तो त्या गोष्टीच्या नुसत्या दर्शनाने होतो; त्यात त्या गोष्टीच्या प्रत्यक्ष अस्तित्वाची अपेक्षा नसते असे मत कांटने येथे मांडले आहे. वस्तूच्या प्रत्यक्ष अस्तित्वामुळे मिळणाऱ्या आनंदाला कांट agreeableness असे नाव देतो. सर्व ऐंद्रिय सुखाचा या संकल्पनेत समावेश करता येईल. कांट म्हणतो-That is agreeable which the senses find pleasing in sensation... Now, that a judgement on an object by which its agreeableness is affirmed, expresses an interest in it, is evident from the fact that through sensation it provokes a desire for similar objects, consequently the delight presupposes, not the simple judgement about it, but the bearing its real existence has upon my state so far as affected by such an object. Hence we do not merely say of the agreeable that it *pleases*, but that it *gratifies*.

4. Delight in the Good is coupled with interest.

येथे कांट सुख व चांगलेपण किंवा शिव यांच्यातील भेद स्पष्ट करतो. हा भेद सौंदर्यचर्चेच्या

दृष्टीने महत्त्वाचा नसल्याने त्याचे सौंदर्यानंद व शिवानंद याबाबत काय म्हणणे आहे ते थोडक्यात पाहू :

चांगलेपण हे इच्छाशक्तीचा विषय असते. अर्थात ही इच्छाशक्ती माणसाच्या विवेकबुद्धीने (reason) नियंत्रित झालेली पाहिजे. विवेकबुद्धी संकल्पनेच्या द्वारा ज्या गोष्टीची भलावणी करील ती गोष्ट चांगली असते (That is *good* which by means of reason commends itself by its mere concept)

चांगल्या गोष्टींचे दोन प्रकार संभवतात, काही गोष्टी दुसऱ्या कशाच्या तरी साठी, साधन म्हणून, चांगल्या असतात, तर काही गोष्टींचे चांगलेपण स्वयंभू असते, साध्य म्हणूनच त्या चांगल्या असतात. या दोन्ही प्रकारच्या चांगलेपणात साध्याची (end) संकल्पना अनुस्यूत असते. आणि दोन्ही ठिकाणी इच्छाशक्तीवर विवेकशक्तीचे असलेले नियंत्रणही अभिप्रेत आहे. जे साध्य आहे त्याच्या प्रत्यक्ष अस्तित्वाला या संदर्भात महत्त्व आहे. चांगलेपणामुळे जो आनंद प्राप्त होतो तो चांगलेपणाच्या, चांगल्या गोष्टीच्या प्रत्यक्ष अस्तित्वावर अवलंबून आहे.

एखादी गोष्ट चांगली आहे की नाही हे ठरविण्यासाठी त्या गोष्टीचे प्रयोजन काय आहे, ती कशी असायली हवी आहे याची संकल्पना असणे जरूर आहे; उदा. माझी अभ्यासाची खोली चांगली आहे हे मी कसे ठरवीन ? तेथे बसून निवांतपणे अभ्यास करता यावा अशी ती खोली असायला हवी; तेथे गडबड-गोंधळ नसावा; भरपूर उजेड, हवा इत्यादी असावेत इ. इ. अशी संकल्पना नसली तर ती खोली चांगली आहे असे मी म्हणू शकणार नाही. पण एखादी सुंदर गोष्ट आहे की नाही हे ठरविण्यासाठी अशा कोणत्याच संकल्पनेची जरूरी नसते. उदा. फुले, आशयरहित रेषांची वेलबुट्टी इत्यादी गोष्टी बघितल्याबरोबर आनंद होतो. पण अभ्यासाच्या खोलीची जशी संकल्पना असते तशी वेलबुट्टीची संकल्पना नसते. वेलबुट्टी खऱ्या अर्थाने निर्भर असते. सौंदर्यानंद निश्चित संकल्पनेवर आधारलेला नसतो. परंतु तो नुसत्या संवेदनेच्या अनुभवातील आनंदही नव्हे. संकल्पनेच्या द्वारे ज्याप्रमाणे अनेक संवेदनांची गुंफण होते त्याप्रमाणे सौंदर्यानुभवातही अनेक संवेदनांची गुंफण होत असते. म्हणजे येथे एक प्रकारे विचारप्रक्रियेचे अस्तित्व जाणवते. परंतु निश्चित संकल्पनांचा वापर मात्र होत नाही. चांगलेपणाचा आनंद व केवळ ऐंद्रिय आनंद यांच्यापेक्षा सौंदर्यानंद वेगळा असतो. चांगलेपणामुळे मिळणारा आनंद निश्चित संकल्पनेवर आधारलेला असतो, सौंदर्यानंद असा निश्चित संकल्पनेवर आधारलेला नसतो पण त्यात विचारप्रक्रिया अनुस्यूत असते, अनेकतेत एकता निर्माण करण्याचा प्रयत्न असतो; म्हणून तो साध्या ऐंद्रिय आनंदापेक्षा वेगळा असतो. कांट म्हणतो; To deem something good, I must always know what sort of a thing the object is intended to be, i. e. I must have a concept of it. That is not necessary to enable me to see beauty in a thing. Flowers, free patterns, lines aimlessly inter–turning– technically formed foliage, – have no signification, depend upon no definite concept, and yet please. Delight in the beautiful must depend upon the reflection on an object precursory to some (not definitely determined) concept. It is thus also differentiated from the agreeable, which rests entirely upon sensation.

– यानंतर कांटने ऐंद्रिय सुख व चांगलेपण यांच्यातील भेदाची चर्चा केली आहे. ती आपल्या संदर्भात महत्त्वाची नाही. परंतु सौंदर्यानुभवाशी तुलना करता या दोघांत जे साम्य कांटने दाखविले आहे ते मात्र आपल्याला महत्त्वाचे आहे. ऐंद्रिय सुख जसे सुखद गोष्टीच्या प्रत्यक्ष अस्तित्वावर अवलंबून असते तसे चांगलेपणासुद्धा चांगल्या गोष्टींच्या प्रत्यक्ष अस्तित्वावर अवलंबून आहे. सौंदर्य जसे अस्तित्वनिरपेक्ष असते तसे

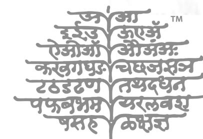
ऐंद्रिय सुख व चांगलेपण नसतात. चांगलेपणाच्या संकल्पनेत साधनांचा चांगलेपणा व साध्याचा चांगलेपणा या दोहोंचाही समावेश केलेला आहे. जे साध्य म्हणून चांगले असते, त्या नैतिक चांगलेपण म्हणण्यात येते, तेही चांगल्या गोष्टींच्या प्रत्यक्ष अस्तित्वावर अवलंबून असते. कारण नैतिक चागलेपण विवेकशक्तीने नियंत्रित केलेल्या इच्छाशक्तीचा विषय असते. आणि इच्छाशक्तीचा विषय असणे म्हणजेच त्याच्या अस्तित्वात रस असणे एकच आहेत. अशा रीतीने सौंदर्य जसे ऐंद्रिय सुखापेक्षा वेगळे आहे तसे ते शिवत्वाहूनही वेगळे आहे, असे सिद्ध होते. कांट म्हणतो – But, despite all this difference between the agreeable and the good, they both agree in being invariably coupled with an interest in their object. This is true, not alone of the agree-able, and of the mediately good, i. e. the useful, which pleases as a means to some pleasure, but also of that which is good absolutely and from every point of view, namely the moral good which carries with it the highest interest. For the good is the Object of will, i. e. of a rationally determined faculty of desire. But to will something, and to take delight in its existence, i. e. to take interest in it, are identical.

(अपूर्ण)

(पुस्तक-परामर्श पृ. ६४ वरून पुढे चालू)

काळात राजकारणाची पातळी कितीतरी खाली आली आहे. आजच्या पिढीला या राजकारणाची ओळख आहे. विसाव्या शतकातील पूर्वार्धात या खंडप्राय देशात जे महाभारत घडले त्याची माहिती तरुण पिढीस फारशी नाही. त्यामुळे या महाभारताचे अध्वर्यु महात्मा गांधी यांच्या जीवनकार्याचा परिचय तरुण पिढीस फारसा नसावा यात नवल नाही. गांधिजींच्या जीवनावर कादंबरी लिहून मृणालिनी देसाई यांनी एक महत्वाचे कार्य केले आहे. या कादंबरीने मराठीतील चरित्रात्मक कादंबऱ्यात एक मोलाची भर घातली आहे हे निस्संशय. काकासाहेब कालेलकर 'यांनी तरुण पिढीने काय वाचावे आणि काय वाचू नये ? अशा वेळी जर नव्या उमेदीच्या तरुणाना निवडक पुस्तके वाचण्याची शिफारस करावी लागली तर मी या गांधीकथेपासून प्रारंभ करण्याची शिफारस करीन ' अशी या कादंबरीची जी भलावण केली आहे त्यांशी कोणीही सहमत होईल एवढे सामर्थ्य या कादंबरीत खचितच आहे.

– सुभाष भेण्डे





श्री. मधुकर केशव ढवळीकर

अजिंठ्याचा संशोधक

अजिंठ्याच्या जगप्रसिद्ध लेण्यांचा शोध नक्की कोणी लावला याची निश्चित माहिती आपल्याला अजून नाही. लेण्यांच्या जवळच्या अजिंठा आणि फर्दापूर या गावात प्रचलित असलेल्या कथेवरून असे दिसते की १८१८ मध्ये पेशवाई जिंकल्यानंतर इंग्रजांची फौज उत्तरेकडे चालली असता त्यातील एक अधिकारी आपल्या फौजेसह अजिंठा येथे मुक्कामास आला. त्याला शिकारी नाद असल्यामुळे एका गुराख्याच्या पोरास त्याने वाघाची जाळी दाखविण्यास सांगितले. लेण्याच्या विरुद्ध दिशेस असलेल्या डोंगरमाथ्यावर त्या गुराख्याने अधिकाऱ्यास आणले. या ठिकाणास हल्ली View Point म्हणतात. तेथून लेण्यांची अवर्णनीय शोभा दिसते. या ठिकाणाहून लेणे क्र. १० च्या चैत्यगृहाकडे बोट दाखवून तेथे वाघ असतात असे गुराख्याने त्या अंमलदारास सांगितले. परंतु तेथे त्या अंमलदाराचे लेण्याच्या दर्शनी भागावर असलेल्या कोरीव कामाकडे जास्त लक्ष गेले. आणि अशा प्रकारे अजिंठा लेण्यांचा शोध लागला. त्यावेळी ही लेणी गाळाने भरून गेली होती. पुढे ती स्वच्छ करण्यात आली.

या लेण्यांना प्रथम भेट देणारे युरोपियन लोक म्हणजे मद्रास आर्मीचे अधिकारी होत.[१] फर्ग्युसन आणि बर्जेस यांनीही हीच माहिती दिली आहे.[२] तथापि यावरून लेण्यांचा नक्की शोध कोणी लावला याची माहिती आपणास मिळत नाही. परंतु लेण्यात नव्यानेच सापडलेल्या एका कोरीव लेखात ही महत्वाची माहिती आपल्याला मिळते.

प्रस्तुत लेखाचा शोध माझे स्नेही श्री. सुरेश जाधव यांनी लावला. हा लेख जरी अगदी अलिकडच्या काळातील असला तरी तो महत्वपूर्ण आहे. लेणे क्र. १० च्या चैत्यगृहात उजव्या बाजूस असलेल्या तेराव्या स्तंभावर तो कोरलेला आहे. या स्तंभावर पद्मासनावर उभ्या असलेल्या बुद्धदेवाचे रंगीत चित्र आहे. त्यावरच हा लेख कोरलेला आहे. आज हा लेख जमिनीपासून ७ फूट ५ इंच उंचीवर आहे. त्यावरून तो जेव्हा कोरला गेला त्यावेळी चैत्यगृहात सुमारे २॥–३ फूट उंचीचा गाळ आणि राडे रोडे साचलेले असावेत आणि त्यामुळेच इतक्या उंचीवर हा लेख लिहिता आला.

प्रस्तुत लेख दोन ओळीत आहे. तो खालीलप्रमाणे आहे :

John Smith 28 (th) Cavalry
28 April 1819

लेखाची अक्षरे खिळयासारख्या अणकुचीदार टोक असलेल्या हत्याराच्या साहाय्याने कोरल्यासारखी वाटतात. पहिली ओळ ८ इंच लांबीची असून दुसरी ४ इंच लांबीची आहे. शब्दांच्या सुरुवातीची (capital) अक्षरे १ इंच उंचीची असून बाकीची ½ इंच उंचीची आहेत.

लेखात जॉन स्मिथ नावाच्या २८ व्या घोडदलाच्या पलटणीतील अधिकाऱ्याचे नाव दिले आहे. तसेच या लेण्यास त्याने २८ एप्रिल १८१९ रोजी भेट दिल्याचेही नमूद केलेले आहे. त्यावरून आठव्या शतकात लेणी जनतेच्या स्मृतीतून नाहीशी झाल्यानंतर त्यांना पुन्हा भेट देणाऱ्यापैकी जॉन स्मिथ हा जवळजवळ पहिला गृहस्थ असावा असे समजण्यास हरकत नाही. वाघाच्या शिकारीसाठी बहुधा हाच तेथे आला असावा आणि लेणे क्र. १० चे चैत्यगृह त्याने पाहिले असावे. त्यांतच प्रस्तुत लेख आहे. तसेच वर सांगितल्याप्रमाणे हा बहुधा मद्रास आर्मीतील अंमलदार असावा.

प्रस्तुत लेख किती महत्त्वाचा आहे हे यावरून सिद्ध होते. जॉन स्मिथने आपले नाव कोरून ठेवल्यामुळे आपल्याला अजिंठ्याच्या संशोधकाचे नाव व लेण्यांचा शोध लागल्याची तिथी यांची माहिती होते. तेव्हा हा लेख अलिकडच्या काळातील असला तरी तो ऐतिहासिक महत्वाचा आहे असे म्हणण्यास हरकत नाही.

---

१. *Transactions of Bombay Literary Society*, खण्ड ३, पृ. ५२०.
२. *Cave Temples of India*, पृ. २८४–८५





पुस्तक समीक्षा

पुत्र मानवाचा : मृणालिनी देसाई

प्रकाशक : ग. रा. भटकळ, पाप्युलर प्रकाशन, ३५ सी ताडदेव रोड, मुंबई ३४ पृष्ठे ४०० कि. दहा रुपये

महात्मा गांधींच्या जन्मशताब्दीच्या निमित्ताने यावर्षी गांधीसाहित्याला उधाण येणे साहजिक आहे. गांधींनी लिहिलेल्या पुस्तकांच्या नव्या आवृत्त्या अधिक नेटक्या स्वरूपात लोकांपुढे येत आहेत. त्याचप्रमाणे त्यांच्या जीवनाचा व विचारांचा परामर्श घेणारे साहित्य आवर्जून प्रसिद्ध होत आहे. गांधींच्या जीवनावर कादंबरी लिहिण्याचा मृणालिनी देसाई यांचा हा प्रयत्न वेगळा न् म्हणूनच लक्षणीय.

'पुत्र मानवाचा' ही चरित्रात्मक कादंबरी आहे गेल्या काही वर्षांत मराठीत चरित्रात्मक कादंबऱ्या अधिकाधिक प्रमाणात लिहिल्या जात आहेत. साहित्याचे हे महत्त्वाचे दालन समृद्ध होऊ लागले आहे. चरित्रात्मक कादंबरी लिहिणे अनेक दृष्टींनी गैरसोयीचे असते. कादंबरीविषय झालेल्या व्यक्तीच्या चरित्राला. कादंबरीरूप देताना चरित्रातले वेचक प्रसंग कलेचे भान ठेवून शब्दबद्ध करणे आवश्यक असते. सावरकर– गांधींसारख्या सर्वपरिचित महात्म्यांचे चरित्र कादंबरीच्या फॉर्ममध्ये मांडतांना लेखकांवरील दायित्व अधिक वाढले. वृत्तपत्रीय शैलीत घटना निवेदन केल्या गेल्या तर कादंबरी रूक्ष होण्याची भीति असते. उलटपक्षी मूळ चरित्रात नसलेल्या काल्पनिक प्रसंगांचा मोठ्या प्रमाणात अंतर्भाव केला गेला तर मूळच्या व्यक्तिमत्त्वावर अन्याय होण्याची शक्यता असते. कादंबरीविषय झालेल्या व्यक्तीच्या जीवनातील संघर्षमय, महत्त्वाचे प्रसंग निवडून त्या प्रसंगाचा त्या व्यक्तीवर व समाजावर कसा परिणाम झाला हे शब्दांकित करणे जेवढे महत्त्वाचे तेवढेच व्यक्तीच्या मनातील संघर्षाचे विश्लेषण करणे महत्त्वाचे. चरित्रात्मक कादंबरी लिहितांना हा तोल सांभाळावा लागतो.

मृणालिनी देसाई यांनी 'पुत्र मानवाचा'मध्ये जो 'फॉर्म' वापरला आहे तो थोडा गैरसोयीचा आहे. गांधीजींच्या व्यक्तिमत्त्वामुळे प्रभावीत झालेल्या एका काल्पनिक व्यक्तीचे हे आत्मनिवेदन आहे. प्रथमपुरुषी निवेदनामुळे लेखिकेने स्वतःवर अनेक बंधने घालून घेतली आहेत. शिवाय गांधीजींना पूज्य मानणाऱ्या व्यक्तींचे हे निवेदन असल्याने ते बरेचसे 'सेंटीमेंटल' झाले आहे. हे अपरिहार्य असले तरी त्यामुळे कलात्मक तटस्थतेला बाध येतो आणि त्यांत महात्म्याला वाहिलेल्या 'श्रद्धांजली'चे स्वरूप येते.

प्रथमपुरुषी निवेदन करणारी ही व्यक्ति परदेशगमन करून आलेली, वकिलीच्या उच्च परीक्षा उत्तीर्ण झालेली आहे. हा वकील गंगेच्या कांठावरील, उत्तर प्रदेशातल्या एका गांवी राहणारा असावा. तो महाराष्ट्रीय असावा असे वाटते. कारण कारावासात असतांना त्याला तांब्यांचे 'मधुघट' हे गीत आठवते– कुसुमाग्रजांचे 'गर्जा जयजयकार' तो गुणगुणत असतो. परंतु एवढे उल्लेख सोडले तर या वकीलाच्या घरातील वातावरण, त्याचे वडील दद्दाजी यांचे व्यक्तिचित्रण आदि गोष्टी उत्तर हिंदुस्थानी वाटतात. हा वकील गांधिजींच्या निकटवर्ती गोटातील आहे. गांधिजी नेहमी त्याच्या घरच्या मंडळींची विचारपूस करतात, वेळोवेळी पत्रे घालून त्याला बोलावून घेतात, आपले विचार बोलून दाखवितात. तो अनेकदा तुरुंगात जातो. त्याची आई, बहीण, बायको– सर्वजण गांधिजींच्या हांकेला ओ देऊन साधे, खडतर जीवन आपखुषीने स्वीकारतात. युद्धपूर्व काळात राष्ट्रीयसभेने लढविलेल्या निवडणुकीत हा वकील निवडून येतो– मंत्रीसुद्धा होतो. स्वातंत्र्योत्तर काळात या नेत्याला मानमान्यता लाभते. 'पंडितजींसारखे सहकारी मला लाभले.' असे तो सांगतो– त्यांवरून बड्या नेत्यांत त्याची गणना केली पाहिजे.

या चरित्रात्मक कादंबरीत गांधीजींच्या बाळपणाचा व त्यांनी दक्षिण आफ्रिकेत केलेल्या कामगिरीचा भाग आलेला नाही. गांधीजी दक्षिण आफ्रिकेहून भारतात परततात तेथून कादंबरीला प्रारंभ होतो. पुढचे जीवन रंगवतांना दक्षिण आफ्रिकेत त्यांनी केलेल्या लोकोत्तर कार्याचा उल्लेख आढळत नाही. ही या कादंबरीची मोठीच उणीव म्हटली पाहिजे. गांधीजींच्या व्यक्तिमत्त्वाची जडणघडण दक्षिण आफ्रिकेत झाली.





अपरिपक्व व्यक्तिमत्त्व पक्व झाले ते दक्षिण आफ्रिकेतील भारतीय मजुरांचे प्रश्न सोडवताना– त्या असहाय, दीन लोकांच्या मनोमानसांतील स्फुलिंग चेतवतांना गांधीजींच्या भावी जीवनाचा पाया घातला गेला त्या दूरच्या प्रयोगभूमीत गांधीचरित्रांतील एक महत्त्वाचे पर्व लेखिकेने संपूर्णतया गाळले आहे.

गांधिजींनी चंपारण्यात निळीची लागवड करणाऱ्या गोऱ्या मळेवाल्यांविरुद्ध अहिंसक लढा पुकारला तेथपासून त्यांच्या मृत्युपर्यंतचा भाग या कादंबरीत तपशीलवारपणे आला आहे. या काळांत गांधिजींनी केलेले कार्य म्हणजे राष्ट्रीय चळवळीचा इतिहास. तीन दशकाच्या प्रदीर्घ काळांत गांधिजींची जनमानसावर बसलेली पकड त्यांच्या निधनापूर्वी कांही दिवस थोडी-फार सैल झाली. भारताच्या इतिहासांतील हे रोमांच-कारी पर्व आणि गांधिजी यांना अलग करताच येत नाही. लोकमान्य टिळक ज्या दिवशीं निधन पावले त्याच दिवशीं गांधिजींनी असहकार आणि कायदे-भंगाच्या कार्यक्रमाचा आराखडा तयार केला. टिळकांचा वारसा गांधिजींनी आपल्या पद्धतीने पुढे चालवला. या त्यांच्या वाटचालींत अनेक महान् व्यक्तींनी त्यांना साथ दिली. त्यांच्या अहिंसक मार्गाला नेताजी सुभाषचंद्र बोससारख्यांनी विरोधसुद्धा केला. पण गांधिजींची आपल्या मार्गावरची श्रद्धा अढळ होती. त्यांचा आत्म-विश्वास जबरदस्त होता. त्यांच्या हाडकुळ्या शरीरांत काम करण्याची अमर्याद शक्ति होती. दैनंदिन जीवना-तील साधेपणा आणि विचारांतील पारदर्शक प्रामाणिक-पणा या बळावर या युगपुरुषाने आसेतुहिमाचल पसर-लेल्या खंडप्राय देशाचे सतत तीस वर्षे नेतृत्व केले. या नेतृत्वाचा धावता आलेख मृणालिनी देसाईंनी प्रभावी, ओघवती भाषेत मांडला आहे. या आलेखाला केवळ 'रिपोर्टी'चे स्वरूप येऊ नये याची काळजी लेखिकेने घेतली आहे. गांधीजींच्या जीवनातील छोटे छोटे प्रसंग घेऊन त्यातून त्यांच्या स्वभावविशेषांचे ओझरते दर्शन घडविले आहे. त्यांच्याभोवती आश्रमात गोळा झालेली भलीबुरी माणसे, त्यांनी स्वतःवर व इतरांवर केलेले चमत्कारिक प्रयोग, त्यांच्या स्वभावां-तील मिस्किलपणा याचे मनोहारी चित्रण कादंबरीत आहे.

कादंबरीची रंजकता वाढविण्यासाठी काही काल्पनिक व्यक्तींचा अंतर्भाव करण्यात आला आहे. त्यांतील शफीचे जन्मरहस्य, विनयकांत व भाभी यांच्यातील कौटुंबिक संघर्ष, दिदिमणींचा मृत्यु यांसारखे प्रसंग कादंबरीची रंजकता वाढविण्यास निश्चितच साहाय्यभूत ठरले आहेत. दद्दाजी, आई, निशा, स्नेहल या व्यक्तिरेखा लक्षात राहतात. दद्दाजीच्या घरातील शिस्त व कुटुंबातील व्यक्तींचे परस्परसंबंध बदलत्या राजकारणा-नुसार कसे बदलत जातात आणि संथ चालणारे कौटुंबिक जीवन हळुहळू कसे ढवळून निघते याचे चित्रण लेखिकेने हळुवारपणे केले आहे आणि ते निश्चितच प्रत्ययकारी पटले आहे, स्वातंत्र्यपूर्ण काळात अनेक कुटुंबे राजकीय प्रवाहात उध्वस्त झालीं. दद्दाजीचे कुटुंब हे एक प्राति-निधिक कुटुंब आहे.

कादंबरीतील काही त्रुटींचा निर्देश केला पाहिजे. गांधिजीच्या जीवनातील आलेल्या काळात ते व त्यांचे सहकारी-शिष्य याच्यांतील अंतर वाढत गेले होते. फाळणीचा निर्णय नेत्यांनी घेतला त्या घटनेपासून गांधिजींची हत्या होईपर्यंतच्या काळात निर्माण झालेला हा पुरावा व त्याची कारणे अधिक स्पष्ट करणे आवश्यक होते. त्याचप्रमाणे गांधि-जीच्या हत्येच्या प्रसंगानंतर कादंबरीला पूर्णविराम मिळाला असता तर कादंबरीची अखेर अधिक परिणामकारक झाली असती. कादंबरीतील एका प्रसंगात निवेदक वकिलाला लाला लजपतराय देवाघरी गेल्याची तार येते आणि ती तार वाचून त्याच्या रुजत चाललेल्या डोक्यावरच्या जखमेतून एकाएकी भळभळा रक्त वाहू लागते! मुंबईला चालविलेल्या चोरट्या रेडिओवरील भाषणे सिंगापूरसारख्या दूरच्या ठिकाणी स्पष्ट ऐकू येतात! असो.

गेल्या वीस वर्षात राजकारण फार बदलले आहे. नव्या पिढीला ओळख आहे. ती चालू राजकारणाची, विविध पक्षाच्या सुंदोपसुंदीची, गांधिजींचे राजकीय गुरु कै. गोपाळ कृष्ण गोखले यांनी राजकारणाचे उदात्तीकरण करण्याचा आग्रह सतत धरला होता. स्वातंत्र्यपूर्व काळात मोठमोठ्या राजकीय नेत्यांचे वर्तन त्या संदेशाला शोभेल असे होते. स्वातंत्र्योत्तर

(पुढील मजकूर पृष्ठ ६१ पहा)



